Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique1019unse

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

DIXIÈME ANNÉE TOME X

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1901

THE GETTY CENTER
LIBRARY

NOTES SUR L'HISTOIRE

DE LA RESTAURATION JUIVE APRÈS L'EXIL DE BABYLONE (1)

Nous avons été amené à écrire ces pages, à la suite d'une invitation qui nous fut adressée par la direction de la *Revue biblique;* nous avions accepté de faire un compte rendu de l'ouvrage du Dr Joannes Nikel, prof. extr. à l'université de Breslau : *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil* (2). Les notes que nous prîmes au cours d'un premier examen de ce livre eurent bientôt dépassé les limites d'un compte rendu. Nous crûmes cependant qu'il ne serait pas inutile de les compléter pour les communiquer aux lecteurs de la *Revue*. La forme de notre article, que l'on pourrait autrement trouver, çà et là, trop étroitement borné à une discussion personnelle, s'explique et, nous l'espérons, s'excusera par son origine.

Le Dr Nikel, comme le titre de son ouvrage l'indique, fournit un aperçu de cette période de l'histoire juive, dont les principaux événements sont racontés dans les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Nous aurons à nous arrêter principalement à sa manière de concevoir la succession des faits auxquels les noms d'Esdras et de Néhémie eux-mêmes sont attachés. Mais auparavant nous présenterons, en manière d'introduction, quelques remarques sur les premiers chapitres du

(1) Comme nous aurons souvent à renvoyer à nos publications antérieures sur ce sujet, nous en citerons les titres en raccourci, comme suit :

Néh. et Esdr. — Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration juive; 1890.

Rép. à Kuenen. — Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès Ier, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II; réponse à un Mémoire d'A. Kuenen. 1892.

Zorobabel. — Zorobabel et le second temple, étude sur la chronologie des six premiers chapitres du livre d'Esdras; 1891-1892.

Nouvelles Études. — Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone; 1896.

Le Sacerdoce lévitique. — Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux, 1899.

(2) Freiburg i. B. *Herder*, 1900., — fait partie de la collection *Biblische Studien*, publiée par Bardenhewer.

livre, où il s'agit du retour des captifs sous Cyrus et de la reconstruction du second temple.

Disons aussitôt que l'ouvrage de Nikel se distingue par une disposition très nette des questions à traiter; par la clarté et la concision avec lesquelles y sont exposés les divers problèmes auxquels les documents relatifs à l'histoire de la Restauration juive ont donné lieu; et non moins par sa richesse d'information.

Il est à regretter que déjà ici on ait à faire des réserves. L'auteur s'en tient volontiers aux opinions des critiques qui, à tel ou tel point de vue, ont sa confiance. Et cette tendance ne va pas, à l'occasion, sans une certaine négligence, ou une certaine précipitation, dans les jugements sur la teneur ou la valeur des textes qu'il allègue. D'autre part les opinions des auteurs ne sont pas toujours exposées avec exactitude. On pourrait souhaiter aussi plus d'attention à distinguer ceux qui furent, du moins dans ces dernières années, les auteurs de telle ou telle hypothèse, de ceux qui ne firent qu'y donner leur adhésion. — Nous donnerons quelques exemples à l'appui de cette critique générale, en les prenant dans la partie du livre relative aux actes de Zorobabel, l'autre partie devant faire l'objet, comme nous venons de le dire, d'un examen plus suivi.

On se demande pourquoi Nikel attribue l'identification du Sechenassar de 1 *Chron.* III, 18 avec Schesehbassar (*Esdr.* I, 8, 11; V, 14), à Kosters, lequel aurait été suivi par Meyer (1)? Imbert, dans une étude (2) relatée par Nikel dans le catalogue des livres qu'il a cités (et sans doute aussi consultés), avait, longtemps avant Kosters, suggéré cette identification; et Renan y avait souscrit (3). — Pourquoi Elhorst est-il rangé parmi les partisans de Kosters (4), alors que dans l'article cité par Nikel, il ne fait que combattre la théorie de ce critique dans ses procédés exégétiques et dans toutes ses conclusions essentielles? Ne nous attardons pas à relever ici d'autres inexactitudes de ce genre.

Ce qui est moins pardonnable dans un ouvrage consacré à l'histoire du second temple, ce sont des distractions dans le goût de celle-ci : « *Cinquante ans après la déportation*, de nombreuses familles israélites jouissaient d'une situation de fortune remarquable; cela se voit aux dons volontaires faits *pour la construction du temple sous Esra* (*Esr.* 8, 26 s.) » (5)! Où l'auteur semble ne pouvoir bénéficier de l'ex-

(1) *Die Wiederherstellung...*, p. 48 s.
(2) *Le temple reconstruit par Zorobabel*, 1889, p. 60 (note) (extrait du *Muséon*).
(3) *Hist. du peuple d'Israël*, III; 1891, p. 519. Cfr. *Zorobabel*, p. 52-57.
(4) *Die Wiederherstellung*, p. 68.
(5) *L. c.*, p. 13.

euse de la distraction, c'est quand il prétend avec insistance que *Zacharie* IV, 9 « ne parle pas *de la fondation*, mais de la *construction* et de l'achèvement du temple »; il traduit en conséquence : « les mains de Zorobabel *ont bâti* cette maison et ses mains l'achèveront ». Mais, ajoute-t-il, « le prophète comprend sans doute à la fois la fondation et la construction du temple dans ce seul mot *bâti* » (1). N'eût-il pas été plus simple de lire le passage *Zach.* IV, 9 qui porte, dans le texte original comme dans les versions : « les mains de Zorobabel ont *fondé* cette maison... »? Il est curieux de remarquer que malgré son étrange méprise, l'auteur s'attache au témoignage que la parole du prophète renferme en faveur d'une fondation antérieure, à distinguer chronologiquement de la construction de l'édifice même du temple. Il y a là évidemment une réminiscence d'un argument lu ailleurs, et qui, dans le texte transformé par Nikel, n'a plus aucun appui.

*
* *

La question de savoir si Scheschbassar et Zorobabel sont, ou non, un seul et même personnage, est traitée assez longuement (2). Mais nous craignons que l'auteur n'ait guère contribué à rallier des partisans à l'opinion qu'il défend. D'après lui, Scheschbassar est bien « le prince de Juda » suivant le titre qui lui est donné *Esdr.* I, 8 (3). Malgré cela Nikel soutient la distinction entre Scheschb. et Zorobabel. On comprendra combien cette position est difficile à tenir, si l'on considère que Zorobabel comme Scheschbassar est « prince de Juda »; que Zorobabel comme Scheschbassar porta le titre officiel de « *pecha* »; que l'un comme l'autre est le fondateur du temple, le premier dans *Esdr.* III-IV, 1-5 et chez Zacharie, le second *Esdr.* V, 16.

Au ch. II d'*Esdras* c'est Zorobabel qui est à la tête des émigrants. Comment s'expliquer ici l'absence de Scheschbassar, s'il n'est pas Zorobabel lui-même? Répondre que Scheschbassar avait pris les devants avec une escorte militaire (4), cela n'est pas très sérieux. Il ne faut naturellement pas se représenter les 42.360 hommes qui prirent part à l'expédition, comme marchant en une seule caravane; personne ne croira que Zorobabel et Jeschoua avec ceux qui leur sont associés

(1) *L. c.*, p. 118.

(2) P. 44 ss. — Cfr. *Zorobabel*, p. 29-57, 110, 112.

(3) Le chap. V, v. 14,16 suppose d'ailleurs, lui aussi, que ce personnage, nommé *pecha* par le roi, était juif. C'est en sa personne que le peuple juif a été honoré; c'est au peuple juif, dans les mains de Scheschbassar, que les vases sacrés ont été rendus, etc. Cfr. *Nouvelles Études*, p. 28.

(4) Nikel, p. 51.

Esdr. II, 2 (1), aient conduit, eux, tout ce monde à la fois en procession à travers l'Asie. Ce que nous lisons dans notre texte *Esdr.* I, 11, c'est que Scheschbassar emporta les vases sacrés restitués par Cyrus *tandis que ceux de la captivité de Babylone étaient ramenés à Jérusalem.* Scheschbassar est d'ailleurs mis en scène au ch. I, immédiatement après le rapport sur la formation des caravanes qui se préparaient à profiter du décret de Cyrus (v. 5 s.); la notice touchant les trésors confiés à Scheschbassar ne fait que compléter celle qui mentionne les richesses dont les émigrants furent chargés (v. 6). Il est manifeste qu'au ch. I « le prince juif » Scheschbassar est présenté comme le chef de l'émigration. Encore une fois, pourquoi le silence du ch. II?

Si Scheschbassar n'est pas Zorobabel lui-même, comment expliquer le silence du ch. III, touchant la part que ce « prince de Juda » aurait prise à la fondation du temple? Pourquoi cette fondation est-elle ici attribuée à *Zorobabel?* Pourquoi Zacharie proclame-t-il en termes solennels : « les mains de *Zorobabel* ont fondé cette maison... »? On répond : Scheschbassar, en sa qualité de *pecha,* avait avant tout à veiller aux intérêts du pouvoir suzerain ; les choses d'ordre intérieur, notamment celles d'ordre religieux, étaient confiées aux soins d'un collège auquel appartenait Zorobabel. Cette réponse est insuffisante ; car a) Zorobabel était *pecha* au commencement du règne de Darius (2) ; et ce fut lui qui, en cette qualité, présida à la construction du temple ; n'oublions pas comment Darius lui-même s'exprime, *Esdr.* VI, 7 ; b) d'après *Esdr.* V, 14,16, ce fut en sa qualité de *pecha* nommé par le roi, que *Scheschbassar* posa les fondements du temple ; c) Cyrus avait autorisé le retour des captifs précisément en vue de la reconstruction du temple (*Esdr.* I ; V, 13 ; VI, 2) ; il était donc naturel que cette œuvre fît avant tout l'objet de la mission du *pecha;* d) c'est Scheschbassar qui est chargé des vases sacrés pour le temple (*Esdr.* I) ; pourquoi le même personnage n'aurait-il pas tenu le rôle principal dans l'œuvre de la restauration du temple ? e) *Esdr.* II, 63 nous lisons que le *Tirschâta* (= le gouverneur) signifia aux membres des familles sacerdotales qui n'avaient pu exhiber leurs titres généalogiques, qu'ils ne seraient pas admis à la consommation des choses très saintes. Ce *tirschâta,* Nikel le reconnaît, ne peut être que Scheschbassar (3) ; il n'y a pas de doute en effet que la notice ne se rapporte à l'époque même du retour. D'autre part, comme il s'agit bien ici de choses d'ordre éminemment intérieur et religieux, il s'ensuit que le *tirschâta* en question aura été le chef du

(1) *Zorobabel*, p. 46 s.
(2) *Aggée.*
(3) P. 51, 81.

« collège » chargé, dit-on, de cette sorte de soins, à savoir Zorobabel. D'où l'identité Scheschbassar = Zorobabel. Enfin, f) dans les rapports mêmes avec les populations non juives des environs, c'est Zorobabel qui représente l'autorité temporelle (*Esdr.* IV, 3).

Mais comment s'expliquerait-on l'usage des deux noms pour un seul et même personnage? Voici notre réponse à cette question. S'il est vrai, comme nous l'avons exposé ailleurs (1), que le nom de *Schesch-bassar,* ou, si l'on préfère la leçon grecque, celui de Σαναβάσσαρος, sont les noms babyloniens Schamasch-bal (bil)-usur, ou bien Sin-bal (bil)-usur (2), il est certain que ni l'un ni l'autre n'aura été donné au prince juif qui le portait, par ses coreligionnaires. Peu importe que le nom de Zorobabel soit, lui aussi, un nom babylonien, comme les textes publiés par Strassmaier nous invitent à l'admettre; l'essentiel en cette question (3), c'est que *Schamasch*- ou *Sinbal-usur* sont manifestement des noms païens, des invocations à des divinités babyloniennes. Le prince juif porteur d'un pareil nom, ne peut l'avoir reçu que de la part des Babyloniens; il est très plausible que parmi les siens il ait été désigné de préférence sous un autre nom. Jechonja, le grand-père de Zorobabel, fut tiré de la prison et comblé d'honneurs à la cour par Evil-Merodach; pourquoi son petit-fils Zorobabel ou *Zir-Babîl* n'aurait-il pu jouir d'une position justifiant l'octroi d'un nom spécial dans ses rapports avec la cour? De fait le nom de Scheschbassar ne se présente qu'en des passages où le prince juif qui le porte se trouve mis en rapport avec le monde officiel (*Esdr.* I, 8, 11; V, 14,16). Le nom de Zorobabel pouvait être celui du même prince juif en dehors de ces rapports.

Il n'est pas exact que, *Esdr.* V, 14,16, il soit question du *pecha* Scheschbassar « comme d'un personnage distinct de Zorobabel ». Il suffit de remarquer que ce passage fait partie du rapport envoyé à Darius par les ministres qui viennent de se livrer à Jérusalem à une enquête touchant la construction du temple. N'est-il pas naturel que les renseignements fournis par les Juifs et transmis au roi, bien que présentés en la forme du discours direct, soient ici simplement conçus dans les termes essentiels qui doivent permettre d'apprécier ou de contrôler la valeur de la justification alléguée? On pourrait aussi bien lire le nom de Zorobabel à la place du nom de Scheschbassar; mais ceci était le nom officiel du personnage. — Darius, répondant aux sa-

(1) *Zorobabel*, p. 41-43.

(2) C'est à tort que Nikel attribue, du moins à ce qu'il semble, cette dernière étymologie du nom à Meyer, p. 48 s.

(3) *Zorobabel*, p. 46.

trapes qu'ils doivent « permettre au *pecha* des Juifs et aux Anciens, de bâtir cette maison » (1), a bien en vue le *pecha* dont leur lettre avait parlé (2). Or le *pecha* en ce moment était Zorobabel, comme Aggée nous l'apprend.

Il est vrai que, 1 *Chron.* III, 18,19, *Schenassar* est distingué de Zorobabel dans l'état actuel du texte. Mais alors même, ce que nous croyons probable, que Schenassar serait à identifier avec Scheschbassar, on ne saurait rien en conclure contre l'identification avec Zorobabel, à cause de l'évident état de corruption de ces versets. Contentons-nous de rappeler que Zorobabel y figure comme fils de Pedaja et neveu de Salatiel, alors qu'au témoignage unanime de la relation d'*Esdras* III et V, d'Aggée et de Zacharie, il était fils de ce dernier. Nikel ne paraît tenir aucun compte de cette considération (3). Nous avons tenté, à l'aide des indices que nous pouvions y découvrir de sa forme primitive, une reconstitution du texte de 1 *Chron.* III, 18,19, d'après laquelle les noms de Schenassar et de Zorobabel apparaissaient reliés l'un à l'autre dans une construction analogue à celle de α' *Esdras,* VI, 17 (cod. Vat.).

En cet endroit de l'apocryphe *Esdras,* parallèle à *Esdr.* V, 14, le cod. Vat. lit : ... καὶ παρεδόθη Σαναβασσάρῳ Ζοροβάβελ τῷ ἐπαρχῷ; c'est un même personnage auquel les deux noms s'appliquent ici. Le cod. Alex. offre la variante : ... καὶ παρεδόθη Ζοροβάβελ καὶ Σ. τῷ ἐπαρχῷ; dans cette leçon le personnage est dédoublé. Nikel, à ce propos, énonce un principe de critique assez surprenant : « le fait seul de l'existence de cette seconde leçon démontre, dit-il, que nous ne pouvons pas comprendre la première en ce sens que l'auteur aurait cru à une identité (4). » Vraiment? Si les leçons en question venaient toutes les deux de la main même de l'auteur, on concevrait l'application d'une pareille règle; mais au cas contraire, qui est évidemment le vrai!...

*
* *

Nikel n'admet pas que dans le nombre des Juifs rapatriés sous Cyrus, il puisse y avoir eu des captifs appartenant aux tribus du Nord. Cela est en effet très douteux, bien qu'on puisse faire valoir certaines raisons à l'appui de cette supposition (5). Mais il n'est pas exact que nous

(1) *Esdr.* VI, 7.
(2) De même que la mention des *Anciens*, VI, 7, répond à celle de V, 9.
(3) P. 49.
(4) P. 45.
(5) *Nouvelles Études*, p. 63 s.

ayons eu recours « aux déportations assyriennes *pour rendre raison* du chiffre » des émigrants revenus en Judée sous Cyrus (1). Nous avons conclu au contraire de la longue étude à laquelle nous nous étions livré sur ce point : « A considérer seulement les déportations de 597 et 586, personne ne serait fondé à soutenir que le nombre des exilés ne dépassa pas de loin le chiffre de 200.000 (2). »

En abordant nos recherches sur les colonies juives établies en Orient lors de la conquête de Babylone par Cyrus, nous signalions (3) un passage de l'inscription du prisme de Sennachérib, ainsi conçu : « Quant à Ezéchiel de Juda qui ne s'était pas soumis à mon joug, 40 de ses villes fortifiées, des forteresses, des petites villes sans nombre dans leurs environs... furent assiégées et prises par moi. *200.150 hommes petits et grands, hommes et femmes,* des chevaux, des mulets, des ânes, des chameaux, des bœufs et des brebis sans nombre, furent par moi emmenés de chez eux comme butin (4). » Nous avons construit les verbes au passif, pour maintenir les termes dans l'ordre où les offre l'original; littéralement, celui-ci porte : « 200.150 hommes... de leur milieu je fis sortir (*eduxi*) et comptai comme butin (... ultu kirbišunu uṣiṣamma šallatiš amnu). »

On nous donne tort d'avoir trouvé dans ce passage la mention d'une déportation. L'expression šallatiš amnu, dit Nikel, signifie simplement que Sennachérib considéra les habitants des villes conquises comme soumis à sa domination. S'il s'était agi d'une déportation, l'expression aurait été : ana (mati) Aššur ašlula (5). Voici les remarques que nous avons à faire sur cette critique : a) Nikel se trompe s'il croit que la formule qu'il propose est la seule en usage pour signifier des déportations. Qu'on lise p. e. dans cette même inscription de Sennachérib, même colonne, les lignes 4 et 5, où la déportation d'une partie des habitants d'Accaron est mentionnée par l'expression : ana šallati amnu, absolument équivalente à : šallatiš amnu. b) « Compter comme butin » n'a jamais signifié en aucune langue et ne signifie pas en assyrien : soumettre au joug. c) Si Sennachérib avait voulu exprimer l'idée que lui prête Nikel, il aurait dit : ana nisi matiya amnu. d) L'indication du nombre exact des hommes, et celle de la différence d'âge et de sexe, sont déjà un indice du vrai sens du passage; e) Sennachérib s'expli-

(1) Nikel, p. 7.

(2) *Nouvelles Études*, p. 62, coll. p. 41 ss. — Le chiffre indiqué comprend les femmes et les enfants, à la différence de celui de 42.360 hommes que donnent les textes pour les rapatriés sous Cyrus.

(3) *L. c.*, 41.

(4) *Cyl. hexag. de Sennacherib* (Taylor), col. III, l. 11 ss.

(5) *Die Wiederherstellung*, p. 2.

que d'ailleurs lui-même sur la nature du traitement infligé aux habitants des villes conquises; il dit qu' « *il les fit sortir* et les compta comme butin; en d'autres termes, qu'*il les déporta* comme butin. f) A moins que Nikel ne préfère s'arrêter à l'idée qu'il s'agit d'un exode des habitants sortant des portes de leurs villes pour faire hommage au vainqueur ; auquel cas il aura encore à expliquer comment Sennachérib aura reçu les hommages des chevaux, des mulets, des ânes, etc., qui sont compris dans la même énumération que les hommes. A-t-on jamais ouï un conquérant se glorifier d'avoir exigé l'hommage des mulets et des ânes et d'avoir établi sur eux sa domination? — Nous savons bien que Nikel n'est pas le premier auteur responsable de cette interprétation du texte de Sennachérib. Mais il a manqué de circonspection. Il aurait dû se dire qu'il y a sans doute bien des choses dans lesquelles E. Meyer est plus fort qu'en assyrien et en hébreu.

Il est temps d'en venir à l'objet principal de notre étude. Les événements qui font surtout époque dans l'histoire de la communauté juive après l'exil, sont, outre le retour des Juifs sous Cyrus et la reconstruction du temple par Zorobabel : la mission de Néhémie envoyé pour rebâtir les murs de Jérusalem et l'expédition d'Esdras revenant de Babylonie en Judée à la tête de la seconde émigration de captifs. Cet ordre d'énumération est celui que nous tenons pour conforme à la succession chronologique des faits. Nikel défend l'avis contraire. Il maintient l'antériorité de l'expédition d'Esdras relativement à la mission de Néhémie. Celui-ci fut envoyé à Jérusalem en l'an 20 d'Artaxerxès Ier, 445-444; en ceci Nikel est d'accord avec nous (1). Mais Esdras, d'après lui, serait revenu avec sa caravane d'émigrants, chargé de pleins pouvoirs pour l'administration des affaires juives, en l'an 7 du même Artaxerxès Ier, donc en 458. Nous avons dans nos publications antérieures tâché de démontrer que l'expédition d'Esdras arrivée au commencement de l'an 7 d'un roi du nom d'Artaxerxès (2), ne peut être placée qu'après la mission de Néhémie, donc sous un autre Artaxerxès que celui de Néhémie, à savoir sous Artaxerxès II. La date que nous assignons au retour et à l'œuvre d'Esdras, racontés *Esdr.* VII-X, sera donc l'an 398.

(1) Sauf toutefois qu'à notre avis ce point ne soit peut-être pas établi avec une certitude aussi grande que la succession Néhémie -Esdras.

(2) *Esdr.* VII, 7, 8. Dans nos *Nouvelles Études* nous avons montré qu'il n'y a pas lieu de contester cette indication deux fois répétée, et qui doit avoir été empruntée aux Mémoires d'Esdras; cf. VIII, 15, 31.

Nous tenons à nous expliquer de nouveau sur l'importante question dont nous venons de formuler les termes. Cette étude comparative sera partagée en deux points. Dans le premier nous passerons en revue les raisons que l'on oppose à notre système chronologique; dans le second nous rappellerons celles qui militent en sa faveur.

§ I

EXAMEN DES ARGUMENTS ALLÉGUÉS A L'APPUI DE LA SUCCESSION ESDRAS-NÉHÉMIE.

Nikel expose sept arguments (1) à l'effet de démontrer la priorité d'Esdras sur Néhémie et par conséquent le retour d'Esdras en l'an 7 d'*Artaxerxès Ier* (458).

A. — Le premier argument fait valoir l'ordre dans lequel les documents sont disposés dans nos livres d'*Esdras* et de *Néhémie;* il faut des raisons péremptoires pour renverser cet ordre.

Nous avons examiné cette considération à deux reprises (2) et reconnu qu'elle n'offre point une difficulté sérieuse à notre reconstruction chronologique. L'histoire de l'expédition d'Esdras et de ses actes, *Esdr.* VII-X, ne tient pas à celle de la restauration du temple racontée dans les chapitres précédents du même livre; elle en est séparée, dans tous les cas, au moins par plus d'un demi-siècle. L'histoire de Néhémie à son tour (*Néh.* I...) ne se rattache pas à celle d'Esdras; elle fait suite au contraire au récit d'*Esdras*, IV, 6-23 relatif à l'interruption violente des travaux aux murs de Jérusalem. — Ce morceau *Esdr.* IV, 6-23 est lui-même inséré, en dépit de tout ordre chronologique, au milieu des chapitres qui racontent la restauration du temple. De plus, les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, en bloc, formaient la suite, dans l'œuvre du Chroniste, de l'histoire du royaume de Juda (3); dans la disposition actuelle du canon hébreu ils sont portés avant les livres des Paralipomènes. Qu'on se rappelle aussi le désordre qui règne dans les documents réunis aux chapitres XI-XIII, 1-3 de *Néhémie* (4). Les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* ont donc subi, sans aucun doute, plus d'un bouleversement. — On s'explique d'ailleurs sans peine comment l'histoire du retour d'Esdras sera venue prendre place avant celle de Néhémie, vu : 1° l'absence de toute indication généalogique ou autre

(1) *Die Wiederherstellung*, p. 151 ss.
(2) *Néh. et Esdr.*, p. 75 ss.; *Nouvelles Études*, p. 304 ss.
(3) Comp. 2 *Chron.* XXXVI, 22-23 et *Esdr.* I, 1-3a.
(4) *Nouvelles Études*, p. 255.

permettant de distinguer les deux Artaxerxès à l'an 7 et à l'an 20 desquels se rapportaient les récits en question; 2° l'absence complète de tout sens chronologique qui caractérise, en particulier pour la période de l'histoire dont il s'agit, même les historiens de profession chez les Juifs des derniers siècles (1); et enfin 3° la tendance qui porta de bonne heure les écoles juives à rapprocher autant que possible Esdras des prophètes, dont on le faisait l'héritier en sa qualité de chef de la « Grande Synagogue » (2). Dans ces conditions, et tout en reconnaissant l'obligation que nous avons d'appuyer notre manière de voir sur de bonnes preuves, nous constatons que l'opinion traditionnelle, elle aussi, est tenue à se justifier par des preuves positives. Notons que nous ne prétendons nullement que l'ordre actuel des documents soit l'œuvre du Chroniste lui-même (3).

B. — Le second argument s'appuie sur un passage de la lettre de Rehoum et Schimschaï à Artaxerxès Ier (*Esdr.* IV, 12). Cette lettre et les faits auxquels elle se rapporte sont antérieurs à la mission de Néhémie. Or, à l'endroit indiqué, il y a, dit-on, une allusion manifeste au retour d'Esdras et de sa caravane.

Nous avons déjà répondu (4) que les Juifs dénoncés par Rehoum et son collègue pour avoir repris les travaux aux murs de la ville, ne doivent pas être identifiés avec Esdras et sa caravane. Rien ne prouve tout d'abord que ces Juifs aient été très nombreux; de Néhémie aussi et de ceux qui l'accompagnèrent, on aurait pu dire plus tard que « des Juifs étaient venus de chez Artaxerxès et s'occupaient de rebâtir la ville »; cela n'aurait pas signifié que Néhémie eût ramené une colonie de captifs (5). Tout ce qu'on peut conclure d'*Esdras,* IV, 12, c'est que, peu de temps avant la démarche de Rehoum, des Juifs, qui se prétendaient sans doute autorisés, d'une manière quelconque, à cette entreprise, étaient venus d'Orient à Jérusalem et avaient provoqué une reprise aux travaux du mur. Il est extrêmement probable, comme nous l'avons déjà remarqué plus d'une fois, que ces Juifs avaient été

(1) Comme Josèphe. Voir *Zorobabel*, p. 28; *Nouvelles Études*, p. 188 s., 198 ss. — Se rappeler aussi les anachronismes et les procédés littéraires du 3e livre d'*Esdras* (1er des LXX), *Nouv. Études*, p. 308; *Zorobabel*, l. c.

(2) Le 4e livre d'*Esdras* (fin du Ier siècle de notre ère) fait déjà d'Esdras un héros de la captivité de Babylone.

(3) Voir plus loin, § II, 18°.

(4) *Rép. à Kuenen*, p. 51 ss.; *Nouvelles Études*, p. 164 s.

(5) La remarque de Nikel (p. 153) sur l'autorité dont Néhémie était investi ne touche en rien à la valeur du rapprochement que nous établissons. Nous n'avons pour but, en le faisant, que de montrer l'arbitraire de l'exégèse qui, voulant voir à tout prix dans *Esdras,* IV, 12 une allusion à Esdras et sa colonie d'émigrants, prétendait que les Juifs visés en cet endroit devaient être *très nombreux.*

conduits par Hanani, « le frère de Néhémie », qui pouvait se prévaloir de ses attaches avec la cour, et que nous voyons en effet revenir de Jérusalem à Suse avec la nouvelle du désastre que la dénonciation de Rehoum avait amené (1). Aux observations que nous avons faites autrefois sur ce point, nous ajouterons encore celle-ci. L'interruption violente de la reconstruction des murs, racontée *Esdras*, IV, 23, a eu lieu en l'an 20 d'Artaxerxès Ier; en effet c'est à cet événement que se rapporte *Néhémie*, I, 1 ss., où nous sommes placés en l'an 20. Or cette interruption fut la suite immédiate du rescrit d'Artaxerxès (*Esdr.*, IV, 17-22); ce rescrit lui-même fut donné en réponse au rapport de Rehoum. Celui-ci avait donc été transmis au roi, au plus tôt, vers l'an 19 de son règne. Or comment le rapport s'exprime-t-il au sujet des Juifs dénoncés? « Sache le roi que des Juifs, partis de chez toi vers nous, *sont arrivés à Jérusalem* pour bâtir (2) la ville rebelle et mauvaise dont ils relèvent les murs et posent les fondements... » Ce que les ministres énoncent comme l'objet direct de leur message, c'est « l'arrivée » des Juifs en question; le but de l'expédition de ces Juifs, c'est le relèvement des murs de la capitale. Est-il vraisemblable que Rehoum aurait éprouvé le besoin d'annoncer au roi, en l'an 20 de son règne, l'*arrivée* de la caravane d'Esdras qui aurait eu lieu treize ans auparavant? Dans les Juifs dénoncés par Rehoum le roi aurait-il pu reconnaître les compagnons d'Esdras, envoyé par lui avec pleins pouvoirs pour l'administration des affaires juives? Loin donc que dans *Esdras*, IV, 12, nous *devions* retrouver les colons ramenés par Esdras, les termes mêmes dans lesquels le passage est conçu *nous le défendent* bien plutôt. Il n'est pas étonnant que Wellhausen, tout en maintenant l'expédition d'Esdras avant la mission de Néhémie, ne croyait plus à l'identité des émigrants d'Esdras avec les Juifs mentionnés *Esdr.* IV, 12 (3).

C. — Le troisième argument, reproduit par Nikel, s'appuie sur le fait prétendu, que Néhémie, lors de sa mission à Jérusalem, y trouva plusieurs personnages qui avaient fait partie de l'expédition d'Esdras. Les personnages visés par Nikel sont : le lévite Haschabja nommé *Néh.* III, 17 parmi ceux qui travaillent aux murs de la ville, et mentionné *Esdr.* VIII, 19; Hattusch-ben-Haschabneja, *Néh.* III, 10, qui peut très bien être identique au Hattusch de *Esdr.* VIII, 2; Daniel, *Néh.* X, 7, à rapprocher de *Esdr.* VIII, 2; Malkia-ben-Harim, *Néh.* III, 11, « certainement identique » au Malkia de la famille de Harim nommé *Esdr.* VIII,

(1) *Néhémie*, ch. I, 1 ss.

(2) בנין *participium futuri;* cfr. Kautzsch, *Gramm. aram.* (1884), p. 138 s.

(3) *Israel. und jüd. Geschichte* (2e éd. 1895), p. 163.

33; Meremoth-ben-Uria, *Néh.* III, 4 et *Esdr.* VIII, 33; Meschullam, *Néh.* III, 4 et *Esdr.* VIII, 16. — Kuenen avait déjà proposé le même argument, du moins touchant quelques-uns des noms énumérés; mais sans exprimer la même confiance dans sa valeur (1).

a) Parlons d'abord du lévite *Haschabja*. A l'endroit cité *Esdr.* VIII, 18, 19, nous lisons : « ... et ils nous amenèrent des hommes pleins de sagesse (2) des fils de Mahli... et Scherebja et ses fils et ses frères au nombre de dix-huit, et *Haschabja* et avec lui Jeschaja des fils de Merari, ses fils et ses frères au nombre de vingt ». Or *Esdr.* VIII, 24, Scherebja et Haschabja sont de nouveau mentionnés ensemble dans un texte qui fait difficulté aux interprètes, mais dont le sens n'est pas douteux. Esdras raconte qu'au moment de partir, « il sépara d'entre les chefs des prêtres douze (hommes), *de Scherebja et Haschabja et avec eux de dix de leurs frères* ». La suite nous apprend que les hommes choisis ainsi comme dépositaires des trésors que la caravane portait avec elle, étaient des prêtres *et des lévites* (v. 30) et c'est ce qui doit avoir été primitivement indiqué aussi au v. 24. Voici donc le sens de ce verset : Esdras sépara comme dépositaires des trésors douze chefs de prêtres et de lévites, (à savoir) de Scherebja, de Haschabja et de dix de leurs frères; ce qui veut dire que Scherebja et Haschabja et leurs dix frères sont ici envisagés comme des *familles* lévitiques et sacerdotales, et non comme des individus. Les deux familles lévitiques citées nommément, le sont sans doute en reconnaissance de leur consentement méritoire à accompagner Esdras. Haschabja et Scherebja au v. 24 sont donc des noms de famille; ils le sont aussi au v. 19, aussi bien que Mahli et Jeschaja. La famille Haschabja d'ailleurs figure 1 *Chron.* XXV, 3, 19; XXVI, 30; XXVII, 17, comme existant déjà sous ce nom avant l'exil.

C'est aussi comme noms de famille, de même que les autres parmi lesquels ils sont énumérés, que Scherebja et Haschabja se présentent *Néh.* X, 11, 12; XI, 15, 22; XII, 24. Dans le passage *Esdr.* VIII, 19 Haschabja se trouve étroitement associé d'un côté à Scherebja, de l'autre à Jeschaja; or « le lévite » Jeschaja est lui aussi un nom de famille bien connu des Chroniques; et de même que Scherebja est associé à Haschabja *Néh.* XII, 24, ainsi 1 *Chron.* XXV, 3 Jeschaja lui est associé à son tour, exactement comme *Esdr.* VIII, 19.

Pour apprécier la portée de la mention *des fils et des frères* de

(1) *Rép. à Kuenen*, p. 65 ss.

(2) אישׁ־שׂכל est un collectif et non une désignation individuelle; on ne s'expliquerait pas le silence d'Esdras sur le nom du personnage visé. Pour l'emploi du singulier אישׁ au sens collectif, voir p. e. *Jud.* VIII, 1 et ailleurs souvent.

Scherebja, etc. (*Esdr.* VIII, 19, 24), voyez p. e. d'un côté *Néh.* X, 10, 11; XII, 24, où cette indication ne peut se rapporter qu'à des classes ou familles, ce qui répond à *Esdr.* VIII, 24; et d'autre part *Néh.* XI, 4 ss., 11 ss., où les fils et frères en question sont les membres des familles, ce qui répond à *Esdr.* VIII, 19 (1). Ainsi *Néh.* XI, 19 : « Aqqub, Telmon et leurs fils et leurs frères les portiers », signifie : les membres des familles de Aqqub et Telmon (déjà revenues avec Zorobabel *Esdr.* II, 42). De même *Esdr.* VIII, 18, 19 : « Scherebja et ses fils et ses frères au nombre de dix-huit », vaut autant que : des membres de la famille de Scherebja au nombre de dix-huit, etc. Notez que pour la famille de Jeschaja, la particule conjonctive fait même défaut après le nom propre : « Jeschaja... : ses fils et ses frères ».

Esdras ramena donc Scherebja et ses fils et ses frères, au nombre de dix-huit, comme Zorobabel avait déjà ramené le même Scherebja (*Néh.* XII, 8); Jeschaja (= Jeschoua) revenu avec Esdras, était pareillement revenu avec Zorobabel (*Esdr.* II, 40; *Néh.* XII, 8). Il y avait de même, sans aucun doute, déjà avant Esdras, des membres de la famille lévitique *Haschabja* à Jérusalem. Les lévites occupent, à l'époque de Néhémie, une place trop considérable pour qu'on puisse l'expliquer par les données, même réunies, que les textes nous ont *conservées* touchant les contingents que ramenèrent Zorobabel et Esdras. Celui-ci n'était parvenu qu'à peine à s'adjoindre quelques lévites et les listes des familles lévitiques qui accompagnèrent Zorobabel, sont manifestement mutilées (2).

Quant au *Haschabja* de *Néh.* III, 17, nous pouvons nous dispenser, après ce que nous venons de dire, de rechercher si ce nom représente un individu ou une famille (3).

(1) Il suffit d'ailleurs d'avoir lu les *Chroniques* pour être édifié sur l'emploi, en cette matière, des appellations de « frères » et de « fils ».

(2) *Nouvelles Études*, p. 40; *Le Sacerdoce lévitique*, p. 65 s. Pour les listes du ch. XII de *Néhémie* en particulier, voir *Nouvelles Études*, p. 251. — La famille de Henadad, p. e., n'est mentionnée parmi les émigrants de Zorobabel, ni *Esdr.* II, ni *Néh.* XII; voir pourtant *Esdr.* III, 9. On pourrait citer plusieurs autres noms.

(3) Cette question est dans bien des cas particuliers difficile à résoudre; et c'est une des raisons (voir *Nouvelles Études*, p. 253 s.; *Sacerdoce lévitique*, p. 24) pour lesquelles il convient de n'user des listes des livres d'*Esdras* et de *Néhémie* qu'avec beaucoup de réserve Il est remarquable p. e. que les noms des lévites mis en scène *Néh.* IX, 4,5, sont pour la plupart énumérés dans le même ordre comme noms de familles lévitiques revenues avec Zorobabel (*Néh.* XII, 8). — Il y aurait lieu d'examiner à ce point de vue, même la liste des coopérateurs de Néhémie dans la description *Néh.* III. Nous craignons que même ici on ne prenne pas assez garde au danger de prendre pour des noms d'individus actuellement en vie, des noms collectifs de familles. Certes les premiers ne manquent pas dans ce chapitre. Mais n'y trouvons-nous pas parfois des groupes entiers désignés sous le nom d'un chef ou d'un ancêtre illustre? Remarquons p. e. le pluriel צורפים après le nom de Uzziel, fils de Harhaja

b) Que faut-il penser de *Hattusch* (*Esdr.* VIII, 2 — *Neh.* III, 10)? « Voici, dit Esdras, les chefs de famille qui partirent avec moi... : des fils de Pinchas, Gerschom; des fils d'Ithamar, Daniel; des fils de David, *Hattusch des fils de Schekanja;* des fils de Parosch, Zecharja », etc. Au premier abord l'indication généalogique : *des fils de Schekanja,* a l'air de rester en suspens. C'est ce qui nous avait porté autrefois à voir dans le nom de Hattusch, en cet endroit, le nom de la classe sacerdotale Hattusch, associée précisément à celle de Schekanja dans la liste des classes sacerdotales revenues avec Zorobabel (*Néh.* XII, 2-3) (1). Mais cette identification supposait qu'après les mentions : « des fils de David » :..., « (des fils de) Hattusch » :..., « des fils de Schekanja » :..., des noms propres avaient disparu du texte. Il vaut peut-être mieux prendre le texte tel qu'il est, rattacher l'indication généalogique « *des fils* (ou *fils*) *de Schekanja* » à Hattusch, et considérer *Hattusch* (*des*) *fils de Schekanja,* comme le chef annoncé des Davidides. Voici pourquoi.

Nous ne savons en aucune manière si le Hattusch-ben-Haschabnia de *Néh.* III, 10, a rien de commun avec la famille de David. Mais ce qui est certain, c'est que 1 *Chron.* III, 22, nous trouvons en effet *parmi les descendants de David,* un Hattusch *petit-fils de Schekanja.* Si le Hattusch d'*Esdr.* VIII, 2 est un individu, chef d'un groupe de familles issues de David, il a beaucoup de chance d'être le même que celui de 1 *Chron.* III, 22. Il y aurait peut-être ici une donnée à recueillir pour éclaircir notre problème. A quel degré de distance de Zorobabel Hat-

(v. 8); c'est *une corporation d'orfèvres* qui est mise en scène sous le nom de ce personnage. Au v. 24 *Binnui fils de Henadad* rappelle la famille lévitique de *Néh.* X, 10 (coll. XII, 8); d'autre part *Bavaï* (בוי=בני) *fils de Henadad*, v. 18, est formellement présenté comme une famille, puisque le nom est construit avec le verbe au pluriel, et avec l'attribut אחיהם *leurs frères.* Au v. 12 est nommé « Schallum, fils de הלוחש, chef d'une demi-section de Jérusalem », qui est à l'œuvre « lui et *ses filles* »; l'emploi du féminin ne nous oblige-t-il pas à voir dans les travailleurs mentionnés ici, un groupe de *familles* issues de Schallum et désignées collectivement sous le nom de leur ancêtre? Le titre donné à Schallum, à moins qu'il ne soit un simple titre d'honneur, rappelle une organisation administrative qui ne pouvait guère être en vigueur au moment où l'on rebâtissait les murs (voir plus loin § II, 5°). Personnellement Schallum aura été un dignitaire du temps avant l'exil; on pourra en dire autant de Rephaja, v. 9, et sans doute d'autres encore. La famille *Bavaï* (v. 18) dont nous venons de parler, et qui doit sans aucun doute être identifiée avec la famille *Binnuï, fils de Henadad* , comme l'indique encore la lecture des LXX (βενεδ), porte elle aussi un titre qui est un écho des privilèges dont les lévites jouissaient avant l'exil (voir *Le Sacerdoce lévitique*). Quant à l'état de conservation de la liste de *Néh.* III, celle-ci était certes mieux protégée contre les confusions et autres accidents, que les tables où l'on ne trouve que de simples énumérations de noms. Relevons cependant ce détail, que Meremoth-ben-Uria (vv. 4, 21) et Meschullam-ben-Berekhja (vv. 4, 30) y sont nommés deux fois, de même que la famille Binnui, fils de Henadad (vv. 18,24).

(1) *Rép. à Kuenen*, p. 71.

tusch se trouve-t-il dans le tableau généalogique de 1 *Chron.* III? Ce tableau est corrompu, notamment aux vv. 17-19 comme au v. 21. Nous considérons Hananja (vv. 19,21) comme le neveu de Zorobabel (1); d'après le texte actuel il en serait le fils; ce qui, toutefois, revient au même comme mesure de distance chronologique. Au v. 21 les LXX et la Vulgate, au lieu des בני des massorètes, ont lu chaque fois בנו entre les noms énumérés, et de plus ces versions supposent encore la mention בנו à la fin du verset, après le nom de Schekanja. Mais ce בנו final est difficile à admettre et rend à lui seul la lecture des versions suspecte; on ne s'expliquerait guère qu'il eût pu disparaître du texte massorétique de manière à y occasionner la complication actuelle. Sans compter qu'il est tout à fait invraisemblable que Zorobabel soit séparé de l'époque du Chroniste par une douzaine de générations, comme les בנו des versions le supposent. Il se peut qu'au v. 21 les noms de Rephaja, Arnan, Obadja, Schekanja aient figuré dans le texte primitif comme frères; il est possible aussi, comme d'autres le préfèrent, que *les fils de Rephaja, les fils de Arnan,* etc. aient été intercalés ici un peu au hasard. Dans tous les cas, la généalogie de Schekanja (v. 22) se rattache à celle de Pelatja (v. 21[a]), soit directement, soit, comme il est plus probable, par l'intermédiaire de Jeschaja. Mais même dans la première hypothèse, voici la table des générations qui se succèdent depuis Zorobabel jusqu'à Hattusch; nous mettons en regard la série des grands prêtres à partir de l'époque de Zorobabel, pour faciliter la comparaison :

Zorobabel	Jeschoua
	|
Hananja	Joïaqîm.
|	|
Pelatja	Eliaschib.
|	|
Schekanja	Joïada
|	|
Schemaja	Johanan-ben-Eliaschib.
|	
Hattusch.	

A en juger par les données généalogiques, nous le répétons, le Hattusch d'*Esdr.* VIII, 2, que rien ne nous recommande d'identifier avec celui de *Néh.* III, 10, a beaucoup de chances d'être celui-là même dont nous venons de transcrire la généalogie. D'après Nikel il doit

(1) *Zorobabel*, p. 53 ss. *Nouvelles Études*, p. 95.

avoir été contemporain des premières années du pontificat d'Eliaschib (ou des dernières de Joïaqîm) (458), et déjà alors il doit avoir été chef d'un groupe de Davidides; d'après notre système il était contemporain, comme Esdras, du grand prêtre Johanan (398). Laquelle des deux opinions est la plus vraisemblable (1)?

e) Quant à *Daniel* (*Esdr.* VIII, 2 — *Néh.* X, 7), ou bien, dans la liste de *Néh.* X, ce nom est celui d'un personnage individuel, et alors il ne s'y trouve pas à sa place au milieu des noms des classes sacerdotales (2); ou bien le nom en question *Esdr.* VIII, 2 représente lui-même une classe sacerdotale; et alors, avant de rien conclure du rapprochement, il faudra prouver qu'il ne pouvait y avoir à Jérusalem des membres de cette classe, avant l'arrivée d'Esdras. Mais voyez plutôt notre *Réponse à Kuenen* (3), où nous montrons, par la comparaison avec *Néh.* XII, 2 ss., que la liste de *Néh.* X, 3 ss. est indûment tronquée des cinq noms de Joïarib, Jedaja, Sallu, Amoq et Hilqia; et augmentée indûment des cinq noms de Paschhur, Mallukh, Daniel, Barukh, Meschullam.

d) *Meschullam-ben-Barekhja* de *Néh.* III, 4 (et 30) est sans doute le personnage de même nom, Meschullam-ben-Berekhja, qui reparaît sur la scène *Néh.* VI, 18, où il est rapporté qu'il avait donné sa fille en mariage à Johanan fils de Tobie l'Ammonite, l'ennemi de Néhémie. Il est absurde de voir dans ce Meschullam le compagnon d'Esdras (*Esdr.* VIII, 16), dont l'arrivée à Jérusalem fut le signal d'une lutte sans merci contre les mariages mixtes.

(*e-f*) Il reste *Malkia-ben-Harim* et *Meremoth-ben-Uria*, les deux noms sur lesquels Kuenen avait le plus insisté. Notons que ces personnages ne faisaient point partie de l'expédition d'Esdras; d'après la relation d'Esdras, celui-ci les trouva établis à Jérusalem (*Esdr.* VIII, 33; X, 31); ce que Nikel perd de vue et ce qui change notablement les termes de la question.

e) Donc, un *Malkia-ben-Harim* est énuméré dans la liste de ceux qui avaient contracté des mariages illégitimes, *Esdr.* X, 31; un personnage de même nom travaille aux murs *Néh.* III, 11. Or, il est impossible, dit-on, que le même homme fût à l'œuvre sous Néhémie en 445-444; et fût compté parmi les Juifs qui eurent à renvoyer leurs

(1) Ajoutons que nous voyons travailler aux murs, sous Néhémie, un *Schemaja fils de Schekanja* (*Néh.* III, 29). Nous aurions donc le père contemporain de Néhémie, le fils revenant comme chef de famille sous Esdras? Nikel nous permettra-t-il d'y voir la preuve que Hattusch avait accompagné Esdras en Orient après les événements racontés dans le livre de *Néhémie?* Voir plus loin § II, 14°.

(2) Cfr. *Néh.* XII, 2. ss.

(3) P. 89 s.; coll. *Néhémie et Esdras*, p. 83 s.

femmes étrangères, en 398! Il faut évidemment renverser l'ordre des dates : en 458 le renvoi des femmes, en 445-444 la construction des murs.

Nous demandons : 1° Serait-il en réalité impossible, vu les circonstances mentionnées dans le récit d'*Esdras* IX-X, que des survivants des jours de Néhémie furent compris, en 398, dans la réforme des mariages? Pour prendre part aux travaux des murs il ne fallait pas, sans doute, avoir l'âge de quarante ans? Nous lisons *Esdr.* III, 8 que, dans une circonstance analogue, « on établit des lévites, *à partir de vingt ans* et au-dessus, pour diriger l'œuvre du temple ». D'autre part, nous savons que sous Esdras, ce ne furent pas seulement les mariages mixtes nouvellement contractés, mais aussi ceux qui l'étaient depuis longtemps qui furent dissous; il n'y eut point d'exceptions (*Esdr.* IX, 2). Rappelons de nouveau le cas de *Jehiel des fils d'Elam,* nommé lui aussi parmi ceux qui renvoyèrent leurs femmes (1). Ce Jehiel avait un fils, Schekhanja, qui à cette même époque était déjà un personnage d'autorité à Jérusalem (2). On peut en conclure qu'à supposer pour la réforme d'Esdras la date de 398, Jehiel lui-même devait être un survivant du temps de Néhémie, un ancien témoin de la restauration des murs. Pourquoi dès lors le Malkia-ben-Harim d'*Esdras* X, 31 n'aurait-il pu être, en 398, un survivant du temps de Néhémie, un des anciens travailleurs à l'œuvre des murs? 2° Est-il aussi « certain » que le prétend Nikel, que le Malkia-ben-Harim d'*Esdras* X, 31 soit le même que celui de *Néh.* III, 11? Il y avait deux familles de Harim, énumérées deux fois l'une à côté de l'autre *Esdras* II, 32,39; X, 21,31. Nikel pourrait-il nous dire à laquelle de ces deux familles de Harim appartenait le Malkia de *Néh.* III, 11? Aussi longtemps que l'on n'a pas répondu à cette question, on n'a pas le moindre droit de présumer l'identité de nos deux Malkia. Car enfin, le nom même de Malkia était commun à cette époque. *Néh.* III, 14,31, nous en voyons encore d'autres à l'œuvre; *Esdr.* X, 25, il en figure deux dans la seule famille de Parosch. Pourquoi donc n'aurait-il pu y avoir deux Malkia *successifs* pour *deux* familles de Harim?

f) *Meremoth-ben-Uria* des fils de Haqqos travaille aux murs sous Néhémie (*Néh.* III, 4,21); et Esdras le trouve à Jérusalem (*Esdr.* VIII, 33). Nous venons d'entendre que pour remplir le rôle qui lui est attribué *Néh.* III, ce Meremoth n'avait pas besoin d'être avancé en âge (*e* 1°);

(1) *Esdr.* X, 26. Cfr. *Réponse à Kuenen,* p. 72.

(2) *Esdras* X, 2-4. — Inutile d'ajouter que nous partons du principe supposé de l'*identité des homonymes* et du fait supposé de l'*authenticité intégrale* de tous les éléments dont se composent les listes de noms dans nos livres d'*Esdras* et de *Néhémie*.

Esdr. VIII, 33, au contraire, il préside la commission chargée de l'administration du temporel de la maison de Dieu. On peut donc parfaitement admettre que *Esdras* VIII, 33 nous ramène assez longtemps après *Néh.* III, 4,21. Mais il y a plus. Les représentants de la classe sacerdotale de Haqqos, à laquelle Meremoth appartenait, en même temps que ceux de deux autres familles sacerdotales, n'avaient pas été reçus dans les rangs du clergé au moment du retour, parce qu'ils n'avaient pu produire leurs titres généalogiques (1). Ces trois classes n'apparaissent pas encore dans le tableau de *Néh.* XII, 1 ss. (époque de Zorobabel); ni dans celui de *Néh.* XII, 12 ss. (époque du grand prêtre Joïaqîm), ni dans celui de *Néh.* X, 3 ss. (époque de Néhémie). De fait, *Néh.* III, 4,21, Meremoth, de la classe de Haqqos, n'est pas encore appelé prêtre. Mais *Esdr.* VIII, 33, ce titre lui est expressément donné. S'il faut conclure quelque chose de ces rapprochements, c'est que *Esdr.* VIII, 33 fait suite à *Néh.* III, X : après la mission de Néhémie et avant l'expédition d'Esdras, la classe de Haqqos a été rétablie dans ses droits (2).

Il n'y a pas un seul des rapprochements de noms mis en avant par Nikel, qui prête un appui sérieux à la thèse qu'il défend. Ce n'est donc pas nous qui « en imposions » à nos lecteurs.

D. — Le quatrième argument qui démontre, d'après Nikel, la priorité de l'expédition d'Esdras, c'est le rôle éminent rempli par ce personnage aux côtés de Néhémie dans l'assemblée décrite *Néh.* VIII, et lors de l'inauguration du mur racontée *Néh.* XII. Pour comprendre aisément la place occupée ici par Esdras, dit-il, il faut admettre que les faits dont nous lisons la relation *Esdr.* VII-X, précédèrent la première mission de Néhémie.

Nous croyons avoir montré au contraire, et nous montrerons de nouveau tout à l'heure (3), que l'effacement d'Esdras à Jérusalem lors de la double mission de Néhémie, et notamment la nature du rôle qui lui est attribué dans les deux occasions où il est nommé, sont inconciliables avec la supposition que les faits racontés *Esdr.* VII-X auraient précédé la mission de Néhémie.

E. — Le cinquième argument se résume en cette considération, qu'étant donnée la collaboration d'Esdras et de Néhémie en l'an 445, Esdras aurait dû être un vieillard nonagénaire (4) au moment où

(1) *Esdr.* II, 61.

(2) Sur Malkia et Meremoth, cfr. *Réponse à Kuenen*, p. 65 ss.

(3) Plus loin § II, 3°, 11°, 12°, 13°.

(4) Nikel renchérit de nouveau un peu sur Kuenen, qui s'était contenté de dire : « ...*octogénaire*, si pas nonagénaire ». Au point de vue de l'effet, il ne valait pas la peine de changer cela.

il ramena sa colonie d'émigrants à Jérusalem, en l'an 7 d'Artaxerxès II (398).

Cet argument repose sur une double prémisse : 1° que la collaboration de Néhémie et d'Esdras (*Néh.* VIII) eut lieu en 445-444, c'est-à-dire en l'année même de la reconstruction des murs; 2° qu'au moment de sa collaboration avec Néhémie, Esdras devait avoir environ quarante-trois ans.

Quant à la première de ces deux prémisses, Nikel lui-même écrit (1) : « La notice chronologique de *Néh.* VII, 73ᵇ (2) ne démontre pas précisément par elle seule que les événements racontés *Néh.* VIII-X aient eu lieu l'année même de la reconstruction du mur. Mais par la nature des choses il est *probable* que, une fois la convocation d'une assemblée générale décidée par Néhémie (3), Esdras alla de l'avant pour l'exécution de ses plans (4). La question de savoir si les mesures destinées à pourvoir à l'augmentation de la population de Jérusalem, furent conçues et exécutées avant ou après les événements racontés *Néh.* VIII-X, ne se laisse plus résoudre par les données du livre de *Néhémie*. Celui qui place l'affaire du peuplement de Jérusalem avant les assemblées concernant la réforme religieuse, a le droit de ramener la réforme religieuse à la troisième ou la quatrième année du premier satrapat de Néhémie; c'est ce que fait Hoonacker (*Nouv. Étud.*, p. 267-271) » (5). En réalité, dans les pages citées de notre ouvrage, nous défendons au contraire l'avis que « les assemblées concernant la réforme religieuse » précédèrent l'affaire du peuplement effectif de Jérusalem, et c'est ainsi que nous y arrivons à déterminer comme date approximative des faits racontés *Néh.* VIII-X, XI, 1 ss., la troisième ou la quatrième année de Néhémie. Car même dans la supposition que Néhémie ait pu tout disposer selon son désir, il est inconcevable qu'aussitôt après la reconstruction du mur, dans les circonstances où l'on se trouvait alors (6), il ait pu procéder à la réorganisation de la communauté sans prendre d'abord des mesures

(1) *L. c.*, p. 198 s.

(2) ... *Et voilà que le septième mois était arrivé...* Cette transition est en effet un emprunt littéraire à *Esdras* III, 1 (*Nouvelles Études*, p. 261 s.) et ne prouve rien du tout.

(3) *Quand* cette convocation générale fut-elle décidée par Néhémie? et *à quand* surtout Néhémie fixa-t-il la réunion de cette assemblée? Voir plus loin § II, 11° b) α.

(4) De plans quelconques d'Esdras, il n'est pas question dans cette histoire; il n'y est question que de plans de Néhémie. D'une manière générale, Nikel fait la part trop large, dans son exposé, aux « *plans* » d'Esdras.

(5) Malgré cela Nikel suppose couramment, comme un fait établi, que tous les événements racontés *Néh.* I-XII se passèrent la première année du séjour de Néhémie à Jérusalem (p. c. p. 218).

(6) Voir plus loin, notamment § II, 6°, 8°, 9°, etc.

pour aplanir ou écarter les obstacles, sans aviser à des préparatifs qui auront demandé du temps. La troisième ou la quatrième année de Néhémie (442-440) est la date approximative la plus reculée que l'on puisse raisonnablement assigner aux faits racontés *Néh.* VIII ss. — Cependant à la p. 299 de nos *Nouvelles Études,* nous constatons en effet, et Nikel a raison de ne pas y contredire, que le livre de *Néhémie* ne renferme *aucune donnée explicite* sur l'époque de l'assemblée *Néh.* VIII ss. Le premier séjour de Néhémie dura douze ans, c'est-à-dire jusque vers 433. L'inauguration du mur (1), qui dut avoir lieu vers la même époque que l'assemblée décrite aux ch. VIII s., est en somme le dernier acte qui lui soit attribué pour cette période; ce qui, sans prouver que ce fût en effet le dernier, permettrait au besoin de l'admettre. Dans tous les cas, étant donné que les éléments fournis par le livre de *Néhémie* ne nous permettent *aucune conclusion certaine* sur la date des événements qui suivirent la construction du mur, nul n'aurait le droit de nous défendre de placer l'assemblée de *Néh.* VIII, où Esdras apparaît pour la première fois sur la scène, vers 435. *Il se peut* qu'après l'achèvement de l'œuvre des murs, Néhémie ait eu à consacrer plusieurs années à *aménager les installations* nécessaires à la population nouvelle qu'il se proposait d'attirer à Jérusalem (2) et à *préparer* la réforme qu'il méditait; *il peut* avoir rencontré des obstacles à l'exécution prompte de ses projets à cet égard. On n'a pas le droit d'opposer à notre thèse, comme un fait positif, la collaboration d'Esdras et de Néhémie *en 445-444.* Il est sûr que cette collaboration n'est rapportée, au plus tôt, que pour les années 442-440, et il est même possible qu'elle n'eût lieu que vers 435.

Cependant c'est la seconde des deux prémisses énoncées plus haut que nous contestons le plus formellement. Il n'est pas vrai que les passages de *Néhémie* où Esdras est mentionné contiennent quelque indice d'où il serait permis de conclure que celui-ci devait avoir à cette époque de quarante à quarante-cinq ans. Cette affirmation se confond avec l'« argument » précédent. Nous montrerons plus loin son manque total de fondement.

F. — Le sixième argument est emprunté au silence d'Esdras (*Esdr.* IX, 6 ss.) touchant l'engagement que le peuple aurait pris autrefois, sous Néhémie, de ne plus permettre de mariages mixtes entre Israélites et étrangers.

Nous avons répondu : l'engagement pris par le peuple sous la direction de Néhémie, avait eu pour effet d'étendre à tous les étrangers la

(1) *Néh.* XII, 27 ss.
(2) *Néh.* VII, 4; coll. *Eccles.* XLIX, 15.

loi qui défendait les unions avec les Cananéens, de même que la loi d'exclusion de la communauté portée autrefois contre les Ammonites et les Moabites fut étendue à tous les étrangers (*Néh.* XIII, 1-3). Depuis Néhémie, et depuis Néhémie seulement, les mariages mixtes étaient considérés comme contraires à la Loi (1). Tout le monde, à l'époque où Esdras revint avec sa colonie d'émigrants, reconnaissait cette illégalité. Si Esdras dans sa plainte (*Esdr.* IX, 6 ss.) ne retrace pas les origines de la défense, c'est que la chose était parfaitement superflue. — Lorsque Néhémie revint à Jérusalem la seconde fois (*Néh.* XIII, 6 ss.), il trouva que les résolutions touchant la prohibition des mariages mixtes n'avaient pas été observées. Néhémie sévit contre les coupables; mais il n'a pas jugé opportun, dans sa relation des discours qu'il leur adressa et où les appels à l'histoire ne font pas défaut, de rappeler le souvenir des engagements que l'on avait pris, quelques années auparavant, sous sa direction. Pourquoi Esdras, revenant plus tard encore, aurait-il dû rappeler, dans la relation de sa prière, le souvenir des engagements pris autrefois sous la direction de Néhémie?

G. — Le septième et dernier argument est ainsi conçu : Lors de la grande assemblée (*Néh.* VIII) le peuple demande à Esdras de produire « la Loi ». On comprend cette invitation, dit Nikel, dans la supposition qu'Esdras fût auparavant revenu à Jérusalem, chargé par le grand roi de la promulgation et de l'application de la Loi. Si l'on ramène l'expédition d'Esdras après la mission de Néhémie, la situation devient la suivante : en l'an 20 d'Artaxerxès Ier (2) la communauté juive s'engage solennellement à l'observation de la Loi; et quarante-sept ans plus tard (3) Esdras reçoit la mission de promulguer la Loi et de pourvoir à son exécution!

Plus exactement la situation est la suivante : dans la grande assemblée *Néh.* VIII Esdras est appelé à faire la lecture de la Loi devant le peuple; environ une quarantaine d'années plus tard, Esdras en sa qualité d'homme versé dans la Loi de son Dieu qu'il possède (*Esdr.* VII, 14), en d'autres termes, en sa qualité d'homme versé dans la sagesse de son Dieu qu'il possède (v. 25), est chargé par le roi de pleins pouvoirs pour l'administration de la Judée et de Jérusalem (v. 14), pour le soin des intérêts du culte, tant quant aux choses que quant aux personnes (vv. 15-17, 19-24); pour le règlement de tout autre besoin quelconque (v. 18); pour la constitution de juges et de magistrats

(1) V. plus loin, § II, 9°.

(2) Non pas précisément en l'an 20, mais plutôt vers l'an 23 ou 24; peut-être vers l'an 30 d'Art. Ier.

(3) Disons pour être plus près de la vérité : une quarantaine d'années plus tard.

dans toute l'étendue du territoire, sur ceux qui connaissent la Loi de son Dieu (v. 25); et pour l'enseignement de tous les ignorants (v. 25) (1), sous peine de châtiments sévères pour tous ceux qui feront opposition. — Voilà en quel sens et en quels termes Esdras reçoit la mission de publier (!) la Loi. L'édit royal suppose lui-même que les compatriotes d'Esdras connaissent cette Loi (v. 25). Il n'y a pas un mot dans l'édit qui permette de soupçonner le moins du monde qu'Esdras est appelé à faire connaître la Loi pour la première fois, et ce n'est pas non plus, sans doute, ce que Nikel prétend affirmer? Ce n'est pas comme promulgateur ou lecteur de la Loi, mais *comme administrateur des affaires juives* qu'Esdras est envoyé en Judée. Ne connaissait-on pas la Loi et ne l'appliquait-on pas, ne faut-il pas croire dès lors qu'on la lisait aussi, sous Zorobabel, d'après *Esdr.* III, 2 ss.? Et si l'édit royal d'*Esdr.* VII proclame Esdras maître dans la Loi de son Dieu, y a-t-il là un motif de soutenir qu'Esdras, autrefois, n'avait pu avoir l'honneur de lire la Loi devant le peuple assemblé?

D'une manière générale, les arguments dont nous venons de prendre connaissance, ne semblaient guère s'inspirer de la considération des situations vivantes qui sont le domaine de l'histoire. Une étude comme celle qui nous occupe, exige avant tout le respect scrupuleux de la teneur des données mises à notre disposition dans les documents; elle demande beaucoup de prudence dans l'usage à faire de certain genre de pièces, telles que les listes de noms, que nous savons avoir été très exposées ou positivement sujettes à des remaniements; il faut que l'on y tienne compte des moindres détails pour apprécier le sens ou la portée des textes; un détail bien compris peut révéler tout un état de choses.

Louvain, 8 nov. 1900.

A. Van Hoonacker.

(*A suivre.*)

ÉTUDES SUR LES RELIGIONS SÉMITIQUES

I. LES SÉMITES

Les Sémites forment dans l'histoire un groupe facile à reconnaître. Tout le monde est aujourd'hui d'accord pour les compter ; les Assyro-Babyloniens, les Cananéens, les Araméens, les Arabes sont des Sémites (1) ; Sémites aussi les tribus Térakhides, Israël, et son frère Édom, Ammon et Moab leurs cousins, sans parler des colonies phéniciennes de la Méditerranée ni des établissements mélangés en Éthiopie. Aucun historien ne prétend d'ailleurs qu'il s'agit ici d'une race absolument pure ; encore moins essaierait-on, au nom de l'histoire, de dire de quel couple ils sont descendus. L'histoire ne connaît pas de nation descendue d'un seul couple, et la Bible non plus si l'on fait abstraction des ancêtres du genre humain tout entier. C'est à peine si les membres d'un clan isolé peuvent se targuer d'appartenir au même sang ; chez les tribus arabes les plus fières de leur race il n'est pas rare de rencontrer des nègres. A plus forte raison est-il impossible de distinguer dans tout un peuple les apports qui l'ont formé. Le mélange le plus inextricable du sang n'empêche pas d'ailleurs une unité très parfaite et très stable. Il suffit de citer les Anglais et les Français dont le sang est peut-être plus mélangé que celui des Allemands et qui ont offert, du moins pendant longtemps, l'aspect de nations plus homogènes. La langue est ici, non pas le signe de la race, mais l'indice certain ou le présage de l'unité. Des peuples qui parlent la même langue aspirent à vivre dans la même communauté politique ; ainsi l'Allemagne et l'Italie ont réalisé de nos jours une unité de gouvernement que la langue avait déjà formée dans les esprits. Et d'autre part des peuples qui parlent des langues apparentées, presque des dialectes, ont vécu

(1) En rangeant les Cananéens parmi les Sémites, nous n'entendons nullement déroger à la véracité de la Bible qui a rendu fort exactement ce qu'elle voulait exprimer. Selon nous, le tableau des peuples (Gen. 10) doit être pris surtout dans le sens géographique. Mais si on l'entend d'une descendance par le sang, nous n'y contredisons pas non plus, puisque nous laissons expressément de côté la filiation proprement dite qui échappe à l'histoire. Il est seulement regrettable que le terme de Sémites, emprunté à la Bible, ne coïncide pas parfaitement avec sa terminologie. Qu'on n'oublie pas d'ailleurs que Canaan était le neveu de Sem, d'après ce même usage !

sous un régime commun, quelles que soient leurs origines propres; l'italien, l'espagnol et le français sont des vestiges assurés de l'union romaine. Telles sont les langues des groupes que nous énumérions tout à l'heure : l'assyro-babylonien, l'araméen, l'arabe, l'éthiopien et le cananéen (1) se ressemblent tellement entre eux qu'on peut les considérer comme les fractionnements d'une même langue. Les Sémites ont donc vécu ensemble dans une union plus étroite que celle que nous font connaître les documents écrits; mais avant de remonter par conjecture à ces temps reculés, il importe de connaître le pays où nous trouvons les Sémites de l'histoire.

*
* *

Lorsqu'on jette les yeux sur une carte de l'Asie antérieure ou de l'Afrique orientale, on est frappé de l'aspect massif qu'offre la péninsule d'Arabie, solidement assise sur une base plus large que son sommet, séparée de l'Égypte par la mer Rouge, de la Perse par le golfe Persique. Au nord elle ne paraît pas moins isolée du reste du monde, terminée qu'elle est par le désert de Syrie. Mais ce désert n'est point aussi aride que les affreuses étendues de sable du sud de la péninsule. Si ce n'est point une région de cultures stables, c'est du moins un chemin praticable, largement ouvert dans son immensité, et il conduit à des pays admirablement fertiles, la Babylonie et la Mésopotamie à l'est et au nord-est, la Syrie à l'ouest, placés sur l'Arabie comme une couronne ou une tiare, et pour les nomades terre promise à leurs désirs de pillage et à leur ardeur conquérante. Après cela, des limites naturelles : le désert entre l'Égypte et la Palestine, puis la Méditerranée, au nord le Taurus et l'Amanus, le cours supérieur de l'Euphrate, les montagnes du Kurdistan, les chaînes de collines étagées au-dessus du Tigre. Les Sémites ont donc habité une aire parfaitement déterminée. Leurs conquêtes se sont étendues plus loin, l'influence de la religion musulmane — sans parler du judaïsme — a pénétré bien au delà de ces limites. Cependant, aujourd'hui encore, comme aux origines de l'histoire, c'est dans cette aire seulement que les Sémites sont chez eux. Ce que le gouvernement ottoman nomme l'Arabistan s'arrête à Antioche, la Perse a recouvré son indépendance, et si l'Égypte paraît plus pénétrée d'éléments arabes, il s'agit surtout d'une influence intellectuelle, il ne viendrait à l'esprit de personne de qualifier les Égyptiens de Sémites, tandis que ce terme convient encore aux Maronites

(1) L'usage semble prévaloir de grouper sous ce nom l'hébreu, le phénicien, le moabite.

catholiques du Liban comme aux habitants d'Orfa ou de Bagdad.

Cette patrie des Sémites n'est cependant pas absolument close aux influences du dehors. On pourrait y distinguer, comme dans la tente du nomade, l'appartement réservé ou le harem, et le diwan ouvert aux hôtes. La région inviolable, c'est l'Arabie proprement dite, aujourd'hui encore presque absolument fermée aux investigations de la science; ce que nous avons appelé la couronne du pays sémite a toujours été largement ouvert aux influences de l'étranger, mais d'une façon très inégale. Du côté de l'Égypte, l'Arabie déborde sans recevoir. Sans doute la Syrie a toujours été un objet de convoitise pour l'Égypte; toutes les fois que les Pharaons, les Ptolémées ou les Sultans du Caire ont eu un regain d'énergie, ils l'ont envahie et conquise. Les armées égyptiennes ont souvent foulé le sol syrien : elles sont autant de fois retournées en arrière, laissant sur le terrain plus de morts que de colons; jamais, semble-t-il, le trop-plein de l'Égypte ne s'est dirigé vers le nord-est par une de ces émigrations pacifiques plus puissantes que les armées pour prendre possession d'un pays. Pourquoi l'Égyptien abandonnerait-il ses oignons et ses marmites de viande pour s'enfoncer dans le désert? Au contraire, pour le Bédouin, qui des hauteurs du Mokattam contemple l'Égypte comme une oasis bleue entre les fauves barrières des sables, la tentation est constante de s'installer en famille dans cette plantureuse région. On lui oppose une muraille; il se glisse entre ses brèches ou la rompt par un brusque effort, et si les troupes égyptiennes ont souvent fait merveille par leur discipline et leur masse, le caractère doux et indolent de la population ne lui permet pas de résister à l'influence âpre et envahissante de ses rudes voisins. Si l'influence de l'Égypte s'est exercée en Syrie, c'est par mer. D'Alexandrette à Port-Saïd le chemin de la côte est difficile, tantôt des montagnes escarpées, tantôt des sables mouvants; la navigation au contraire est aisée et lucrative : l'Égypte envoie son blé, la Syrie ses fruits. C'est donc le long des côtes qu'on s'attend à rencontrer l'influence égyptienne, selon la vieille légende qui faisait aborder à Byblos le corps d'Osiris.

Il n'en est pas ainsi vers le nord. Cette frontière était exposée à deux poussées gigantesques; à l'ouest les peuplades de l'Asie Mineure, énergiques, remuantes, mises en mouvement par le poids des invasions venues d'Europe, ne pouvaient être arrêtées par la barrière du Taurus et de l'Amanus; jamais d'ailleurs les Sémites ne fondèrent dans la région d'Alep un royaume assez puissant pour les arrêter. A l'est les plateaux de la Médie ne cessaient de déverser leurs hordes sur les plaines basses.

Au centre, les montagnes de l'Arménie opposaient une barrière presque infranchissable et d'ailleurs c'est sur ce point que la race sémite semble avoir concentré toutes ses qualités d'énergie et de résistance. Les anciennes bandes d'Assur ont pour héritiers les Chaldéens nestoriens, indomptés dans les montagnes qui dominent Mossoul. Tant qu'un puissant empire a eu Ninive pour centre, les invasions de l'est et de l'ouest ont été contenues, les Sargonides ont même paru y mettre un terme en détruisant l'Élam et les Khâti.

Avant de pénétrer plus avant dans les rapports des Sémites entre eux, nous voudrions dire encore quelques mots de ces hôtes importuns qui envahissaient leur domaine; le contraste qu'ils forment avec les Sémites aidera à comprendre combien ceux-ci sont homogènes et leur influence religieuse absorbante.

*
* *

Des deux côtés, au nord-ouest et à l'est, nos renseignements remontent à peu près à la même époque pour désigner les voisins que les Sémites avaient à redouter. Entre l'Euphrate et l'Oronte, ce sont les Khâtis, les mêmes que les Égyptiens ont nommés Khétas et la Bible Khittim que nous rendons par Hétéens. Ce peuple est encore enveloppé de mystère.

Pour traiter la question avec la clarté désirable, il importe de distinguer l'art hétéen (1) ou la civilisation hétéenne manifestée par les monuments, et l'histoire du peuple hétéen lui-même. Et d'abord l'art hétéen. Son aire est extrêmement étendue. Nulle part peut-être ses monuments ne sont aussi répandus que dans la Syrie septentrionale, de Hamath à Marach : jusqu'aux bords de l'Euphrate à l'est, à Djérablis, l'ancienne Carkémich et à Biredjik, jusqu'aux flancs de l'Amanus à l'ouest, à Saktchégheuksou, près des ruines de Sindjirli que d'heureuses fouilles récentes ont rendues célèbres. Mais il franchit le Taurus, on le trouve aux deux extrémités des Portes Ciliciennes et à l'ouest d'Iconium; ses restes principaux sont bien loin de là au nord dans l'ancienne Ptérie, à Boghaz-Keui, dans le grand sanctuaire rupestre d'Iasili-Kaïa et à Euyuk. Sur la rive occidentale de l'Halys on suit ses vestiges au sud-ouest d'Ancyre, à Ghiaour-Kalesi, puis, avec une solution de continuité que de nouvelles recherches rendront sans doute moins sensible, on le rejoint près de Smyrne, dans le célèbre bas-relief qu'Hérodote a attribué à son Sésostris. Un grand conquérant, un

(1) Nous avons consulté surtout Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. IV.

grand empire, c'est en effet ce qui vient d'abord à la pensée au spectacle de cet art. Son unité a été reconnue par tout le monde. Partout ce sont les mêmes détails de costume (1) : la chaussure à pointe recourbée et relevée en arrière, la tunique courte, arrêtée au-dessus du genou, le manteau de coupe assyrienne qui laisse à découvert la jambe de devant, ou encore la robe longue et traînante jusqu'aux pieds, la tiare pointue ou la calotte ronde, la chevelure séparée en deux boucles qui encadrent la figure ou réduite à une longue mèche sur le sommet de la tête rasée. Tous les personnages, même ceux qui sont en tenue de combat, sont armés à la légère. Les procédés de l'art sont les mêmes. Ce n'est pas le puissant réalisme de l'Assyrie, on dirait l'à peu près des productions ordinaires de l'Égypte. Mais en Égypte l'exécution est imparfaite par la convention voulue d'un art savant, ici c'est, semble-t-il, le fait de l'inexpérience. L'expression est parfois saisissante avec de la gaucherie dans les attitudes. Si d'ailleurs il demeurait quelque doute sur l'unité de cet art, il serait levé par les caractères hiéroglyphiques qui accompagnent presque partout les bas-reliefs, et dont, par exemple, le lion de Marach est couvert.

Cette écriture n'est évidemment ni égyptienne, ni assyrienne; elle se compose d'une centaine de signes qui ont jusqu'à présent résisté à l'interprétation (2); on la retrouve même à Boghaz-Keui où l'aspect est tellement moderne avec une saveur phrygienne si prononcée, que M. Maspero n'hésite pas à dater ces monuments de l'an 600 av. J.-C. environ (3). Et, en effet, cet art dont on ne peut méconnaître l'unité est cependant très varié dans ses différentes manifestations. Il semble bien que la plupart des sculptures qui nous sont restées sont plus anciennes que celles de Boghaz-Keui, d'au moins cinq ou six siècles (4), et cela suffit pour exclure l'idée d'un grand empire qui aurait couvert si longtemps un espace si considérable, car on ne pourrait aujourd'hui ignorer son existence, et tout la contredit. D'autre part il demeure qu'un art vraiment original, malgré l'imitation évidente de l'Assyrie et de l'Égypte, suppose une impulsion unique, donnée par un grand peuple. L'imitation de l'Assyrie est parfois servile, comme à Saktchégheuksou, où l'on croit voir une chasse empruntée à quelque paroi assyrienne (5); mais, en général, ce qui fait l'attrait de cet art, c'est précisément l'adaptation à une race définie et constituée des procédés traditionnels des

(1) Perrot, *o. c.*, p. 107 ss.

(2) L'essai le plus méthodique de déchiffrement est celui de P. Jensen, *Hittiter und Armenier*, Strassburg, Trübner, 1898.

(3) *Histoire*, III, p. 334.

(4) Maspero date celles d'Euyuk du xe ou du xie siècle.

(5) Perrot, fig. 279.

vieilles civilisations (1) : or l'emprunt peut avoir été très ancien, puisque l'aigle à deux têtes figurait déjà en Chaldée dès le temps des princes de Lagach.

A quel peuple peut-on attribuer les monuments de cet art? M. Halévy lui-même, qui s'est prononcé nettement pour l'origine sémitique des Hétéens, se garde bien d'attribuer à des Sémites l'art qu'il veut nommer anatolien. Il suppose, lui aussi, une invasion des peuples asianiques qui, franchissant le Taurus, auraient établi pour un moment leur domination dans la Syrie septentrionale, le temps d'y laisser les monuments de leur art national (2). Cette marche de l'art du nord au sud, de l'Asie Mineure à la Syrie, n'explique guère les influences assyrienne et égyptienne. Aussi M. Perrot a-t-il conçu un tout autre système. L'art hétéen aurait pris naissance dans la Syrie septentrionale au lieu même où se serait constituée la nationalité et la monarchie qui lui aurait donné l'essor. C'est là, dans cet angle où se rejoignent les deux grands courants de l'antiquité, qu'on pouvait également subir leur influence. « Ce serait donc sur l'Oronte et non sur l'Halys que se serait aggloméré le premier noyau de la nation hétéenne, que celle-ci aurait inventé son écriture, adopté son costume national, créé sa tactique militaire (3). » L'argument paraît décisif en ce qui concerne l'imitation artistique de l'Égypte et de l'Assyrie. Mais M. Perrot admet lui aussi une nation arménienne ou autre, venant du nord après avoir franchi les passes du Taurus : dès lors pourquoi supposer qu'elle était tellement désorganisée qu'elle se soit comme reconstituée dans le pays conquis? Si elle n'avait eu ses cadres, sa tactique, son costume, les traits généraux de ses mœurs bien arrêtés, elle eût subi plus complètement l'influence sémitique, et l'art hétéen n'aurait pas son originalité. Nous admettons donc un mouvement inverse dans la marche du peuple et dans la marche de l'art : le peuple est venu du nord, mais l'art a dû remonter du sud au nord, à mesure d'ailleurs que les tribus asiatiques étaient refoulées par l'élément sémitique.

Pouvons-nous dire le nom de ce peuple, et comment savons-nous qu'il n'appartenait pas à la famille des Sémites? Nous le reconnaissons sur les monuments égyptiens sous le nom de Khétas, et c'est le même que les Assyriens nomment Khâti.

Les principaux traits du costume se retrouvent, la tiare en pointe ou

(1) Les sphinx d'Euyuk sont peut-être imités de l'Égypte, mais dans les boucles où l'on reconnaît un caractère hathorien on pourrait retrouver la coiffure hétéenne telle que les Égyptiens eux-mêmes la représentaient.

(2) *Revue sémitique*, I, p. 331.

(3) *L. c.*, p. 788.

la calotte (sans la boucle qui sert aux Sémites à fixer leur keffieh), la longue chevelure partagée en deux tresses ou le long toupet à la chinoise, les tuniques serrées à la taille ou le manteau ouvert par devant, même le soulier terminé en pointe, à la poulaine, comme on disait au moyen âge (1); ce soulier caractéristique est porté par les gens de Patinou dépendant des Khâti, sur les bas-reliefs de l'obélisque de Nimroud.

Lorsque les Khétas paraissent pour la première fois dans l'histoire d'Égypte, c'est au moment de sa plus grande expansion. Toutmès III, qui a conquis toute la Syrie septentrionale, reçoit avec satisfaction les présents du « Grand Khéta », mais ne le compte point parmi ses tributaires : le grand Khéta était donc alors situé non point entre l'Oronte et l'Euphrate, mais tout au plus dans la Commagène comme limite sud (2).

Les Babyloniens, à une époque où ils se vantaient de régner sur l'Occident (vers l'an deux mille), reconnaissent le Khâtu comme un État indépendant (3); il est donc vraisemblable qu'ils le situaient alors dans l'Asie Mineure.

A mesure que l'Égypte et la Chaldée s'affaissent, les Khétas gagnent vers le sud. Au temps d'Aménophis III et d'Aménophis IV, Rib-Addi, prince de Byblos, se plaint de leurs attaques incessantes. Mais si, à cette époque, ils ont menacé sérieusement la Phénicie et la Cœlésyrie, rien n'autorise à croire qu'ils aient dépassé la plaine d'Esdrelon dans la direction du sud. Ramsès II les atteignit plus au nord, et dès lors leur puissance ne cessa de décroître (4). Et cependant leur nom gagna du terrain dans l'usage; tandis que le pays de Khâti des anciens Assyriens était normalement situé entre l'Oronte et l'Euphrate, pour Sargon cette dénomination s'étend jusqu'à Gaza.

Le point de départ connu des Hétéens comme l'aire recouverte par leur influence nous oblige donc à les exclure du monde sémitique. Les Égyptiens les ont distingués dans leurs peintures, même par la couleur plus pâle, des Sémites qu'ils connaissaient bien. Ce qui est décisif, ce sont leurs noms propres; ceux que les Égyptiens nous ont transmis ne sont point sémitiques et se rapprochent beaucoup mieux de ce que nous savons des vocables ciliciens (5).

(1) D'après Maspero, II, p. 353, note 4, ce détail a été négligé assez souvent; peut-être le soulier était-il indiqué seulement par la peinture qui a disparu (cf. M. Müller, p. 367, note); en tous cas on le retrouve.

(2) Max Müller, p. 321.

(3) Tablettes astrologiques. *Recueil de travaux*, t. XVII.

(4) Maspero, II, p. 455.

(5) Lenormant, *les Origines*, II, 2, p. 273.

Les princes de Mitani installés sur les deux rives de l'Euphrate en Mésopotamie ne sont point non plus des Sémites. Leur roi Douchratta correspondait avec Aménophis III et avec Aménophis IV, ordinairement en babylonien; une de ses lettres est écrite dans sa propre langue. Si, comme il est assez naturel de le supposer, ces gens de Mitani, malgré leurs discordes avec les Khâti, appartiennent à la même race, cette lettre est une preuve de plus de l'origine non sémitique de ces peuples. Aussitôt que l'Assyrie sera forte, elle occupera le Mitani, et les Khâtis, refoulés par elle, arrêtés du côté de l'Égypte, brisés par l'invasion des peuples de la mer, sourdement ruinés par la migration araméenne, disparaîtront sans laisser même le souvenir de leur nom dans l'histoire.

Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont occupé pendant plus de mille ans un territoire redevenu depuis complètement sémitique; n'ont-ils pas exercé quelque influence sur la religion du pays? Il semblerait plutôt qu'eux-mêmes ont emprunté.

Leurs noms de dieux, tels qu'on les a extraits tant bien que mal des noms propres, Maonrou, Targou, Khépa, Tichoubou (1), ne font aucune figure dans le panthéon si riche des Sémites. Au contraire, dans le traité conclu entre Ramsès et Khâtousarou on trouve la mention du soleil, seigneur du ciel, du soleil, seigneur d'Arenena, de Soutekh, seigneur du ciel, et de Soutekh des Khétas, enfin de Soutekh de Paliqa, de Khissapa, de Sarsou, de Salpina, etc., en tout onze villes. Ce trait suffirait à indiquer un Baal, le baal de tel ou tel endroit. D'autant que Soutekh ou Soutkhou est le nom égyptien du dieu des Hycsos. Les Égyptiens voulant rendre le dieu de ces étrangers — où nous reconnaîtrons des Sémites — l'avaient nommé Soutkhou, le grand Sit, Sit étant celui de leur dieu qui se rapprochait le plus, selon eux, du Baal sémitique (2). Les Soutekh locaux sont garants du traité, garante aussi « Astart, du pays de Khétas », où on ne peut méconnaître Astarté (3).

On voit encore paraître parmi « les mille dieux soit mâles soit femelles du pays de Khéta », le dieu de six villes et la déesse de trois autres, la reine du ciel de tous les dieux, la déesse, dame de la terre, la dame des montagnes, des fleuves du pays de Khéta, les dieux du *Kidavadana*. Les gemmes hétéennes semblent indiquer un dieu du tonnerre au sommet des montagnes et une déesse semblable à As-

(1) Maspero, II, p. 354, après Lenormant, etc.

(2) Maspero, II, p. 59.

(3) Lenormant a pensé à la forme araméenne de Atar-Ata, *Atargatis;* il faudrait voir dans ce nom une fusion des deux cultes : Atar = Istar et Ate, un nom divin d'Asie Mineure; mais il est plus probable que *n*tart est simplement une faute de scribe, *n* pour *s* (M. Müller, *Asien*, etc., p. 330, note 2).

tarté (1). Il semble donc que le pouvoir absorbant du sol s'est manifesté surtout dans la religion. Les Baals des pays conquis sont devenus les principaux patrons des envahisseurs. Dès lors il ne faut point se presser d'attribuer aux Khâtis une influence quelconque sur les Sémites, quelque séduisante que soit cette hypothèse, pour le seul cas où les Sémites se sont trouvés longtemps en contact avec une race qu'on ne peut considérer non plus comme indo-germanique.

On voit à quoi se réduit la prétendue contradiction entre la Bible et la science au sujet des Hétéens. On a prétendu que par une erreur grossière le Code sacerdotal avait considéré comme apparentés aux Cananéens, ces Khétas si éloignés par leurs origines de Cham ou de Sem. Des apologistes ont prétendu qu'il fallait distinguer deux régions hétéennes. Puisque les Égyptiens ont parlé d'un grand Khéta, il y en avait donc un petit; c'était sans doute les Hétéens des environs d'Hébron. Lenormant a vu une pure homonymie fortuite entre les Khétas asianiques et les Hétéens de la Bible qui sont des Cananéens. Maspero, qui ne répugne pas à considérer les Hyesos comme des Khétas, admet facilement l'existence d'une colonie hétéenne au sud de la Palestine. L'opinion de Lenormant est peu vraisemblable, car la Bible parle des Hétéens (I Reg. 10 29) d'une façon qui ne peut s'appliquer qu'aux Khâti, et jamais elle ne distingue deux peuples de ce nom. Les autres n'expliquent pas comment on aurait pu considérer comme cananéen un peuple asianique de race plutôt blanche; cette confusion est d'autant moins vraisemblable que la Bible a très bien noté le caractère étranger des Philistins. L'explication gît probablement dans l'appréciation des temps. Les Hébreux ont pris contact avec les Philistins peu après leur occupation du sol, avant qu'ils ne fussent comme absorbés par les éléments sémitiques. Au contraire, lorsque David et Salomon entrèrent en relation avec les princes des Hétéens, ceux-ci étaient déjà sans doute presque complètement sémitisés. Les inscriptions de Sindjirli constatent le fait pour le pays au IXe et au VIIIe siècle. La physionomie de ces peuples ne se distinguait probablement plus beaucoup de celle des autres Sémites. Mais pourquoi les a-t-on considérés comme Cananéens plutôt que comme Araméens? Les deux dialectes sont juxtaposés au temps des inscriptions de Sindjirli, mais si nous avons raisonné juste au sujet de Baal et d'Astarté, les cultes du pays étaient cananéens plutôt qu'araméens, antérieurement à la conquête par les Khétas; c'est dire que la plus ancienne population connue entre l'Oronte et l'Euphrate était de race cananéenne.

(1) Max Müller, *loc. cit.*

Enfin, ceci est capital, nous ne sommes pas sûrs que les tribus asianiques que nous nommons hétéennes, à la suite des Égyptiens et des Assyriens, aient vraiment porté ce nom. P. Jensen a remarqué que Khâti était moins un nom de peuple qu'un nom de pays (1). Or, ce pays était incontestablement tout d'abord un pays sémite et spécialement cananéen, à en juger d'après la religion. Si le pays a pris son nom du peuple qui l'habitait d'abord, il est fort possible que les premiers Hétéens aient été des Cananéens. De même que nous nommons Allemands tous les Teutons, du nom d'une petite tribu limitrophe de la Gaule, Toutmès III a pu donner le nom de grand Khéta à une partie de l'Asie Mineure, parce que c'était le dernier connu sur cette frontière.

Peu importe d'ailleurs, le nom fût-il originaire d'Asie Mineure, il était implanté en Syrie, dans une terre occupée par les Cananéens, demeurée cananéenne par le gros de sa population, il pouvait recevoir de la part des Hébreux la même extension que le mot de Cananéens lui-même, qui avait eu primitivement une signification plus précise. Le Code sacerdotal a donc pu l'employer au lieu de Cananéens pour désigner une certaine couche de peuples, que les modernes aiment mieux nommer Cananéens, sans se dissimuler ce que cette dénomination a de conventionnel. On ne peut pas plus lui en faire un reproche qu'à Sargon qui a étendu ce nom à la côte philistine; tout au plus pourrait-on conclure qu'il y a là une désignation plus conventionnelle que celle de I Reg. **10** 29 et que par conséquent le Code sacerdotal est plus récent; son usage est celui d'Ézéchiel (**16** 3.15). Nulle part non plus la Bible ne cantonne les Hétéens à Hébron, comme les Jébuséens à Jérusalem.

Parmi les alliés des Khétas que Ramsès II avait combattus à Kadès, les décorateurs égyptiens avaient représenté des guerriers armés de courtes épées, de boucliers ou de cuirasses, remarquables surtout par un casque bas entouré de plumes. Ces alliés d'un jour, ou peut-être ces mercenaires, appartenaient aux populations d'Asie Mineure : les Lyciens sont surtout reconnaissables. Au temps de Ramsès III, ils combattent pour leur compte et les Khétas sont les premiers à recevoir leurs coups. Max Müller ne veut les considérer que comme des groupes organisés pour le pillage (2) ; d'après Maspero, c'est bien une véritable émigration, lancée en avant par la poussée des peuples européens, qui amena les Phrygiens sur les hauts plateaux de l'Asie Mineure; les guerriers étaient accompagnés de leurs familles, « cahotées sans

(1) *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*,, t. 48, p. 245 s.
(2) M. Müller, p. 354 ss.

merci sur des charrettes carrées, aux roues pleines, tirées chacune par quatre bœufs » (1). Cette fois ce furent les Égyptiens qui préservèrent la Palestine, incapable de se défendre. Ramsès III battit les envahisseurs sur terre et sur mer. Parmi ces tribus aux noms d'apparence étrange, on a reconnu des peuples classiques, Danaens, Achéens, Dardaniens, Lyciens, Sardanes, Thyrsènes. Seuls les Poulasati ou les Philistins, qui semblent avoir été les principaux, demeurèrent dans la partie de la Syrie méridionale à laquelle ils ont donné leur nom; à côté d'eux, plus au nord, les Zakkala, qui formaient comme une de leurs tribus, parvinrent jusqu'au Carmel. Nous savons par les inscriptions assyriennes que les Philistins ne tardèrent pas à prendre des noms sémitiques qui indiquent le culte des divinités syriennes. Eux non plus ne semblent donc avoir exercé aucune influence religieuse sur les Sémites leurs voisins ou leurs sujets (2).

Encore moins peut-il être question d'une action religieuse imputable aux Cimmériens ou aux Scythes, dont les bandes ravagèrent l'Asie antérieure et pénétrèrent dans la Syrie jusqu'aux frontières d'Égypte, au moment où l'empire d'Assyrie succomba, peu après avoir atteint le comble de la puissance et de la gloire. Les Perses vinrent ensuite, mais de l'est, et c'est là qu'il faut maintenant nous reporter.

Le bassin du Tigre est limité au nord-est par des collines qui s'élèvent gradin par gradin. « Les montagnes, dont on aperçoit de loin les cimes uniformes, grandissent et montent l'une derrière l'autre, vêtues à mi-hauteur de forêts touffues, chauves au sommet ou voilées à peine de quelque végétation hâtive; elles s'alignent parallèlement sur six ou sept rangs, comme autant de remparts étagés entre le plateau de l'Iran et les campagnes du Tigre (3). » La tentation était sans cesse renaissante pour les montagnards de venir piller les villes de la Chaldée. L'Élam au sud, les Cosséens plus au nord réussirent même à y dominer pendant quelque temps.

Nous savons maintenant que l'Élam était en réalité profondément entamé par l'élément sémitique, et ce n'est pas sans raison que la Bible le nomme le premier-né de Sem. Il vaut donc probablement mieux désigner les conquérants élamites non sémites sous le titre de princes d'Anzan. Leurs noms nous révèlent tout un panthéon complètement distinct de celui des Sémites. La distinction demeura : on se volait les

(1) II, p. 462.

(2) On ne peut que signaler ici l'opinion qui attribue aux Philistins, comme étant venus de Crète, l'origine de l'alphabet phénicien ou araméen. Maspero (II, p. 463) le croit originaire de l'Asie Mineure.

(3) Maspero, II, p. 30.

statues des dieux, on ne les adoptait que rarement, et lorsque Hammurabi eut affranchi Babylone, il ne restait dans l'antique religion chaldéenne que peu de vestiges de la religion voisine (1).

Les Cosséens étaient encore moins propres à exercer une profonde influence sur une civilisation aussi avancée que celle qui florissait entre les deux fleuves. Lorsque leurs princes eurent réussi à fonder une dynastie à Babylone même, ils ne songèrent pas à lui imposer leurs dieux; on sait qu'ils s'appliquèrent à restaurer le temple de Bel à Nippour, et ce fait n'est pas isolé. Agoumkakrimé, fils de Tachchigouroumach obtint, probablement par des moyens pacifiques, que les gens du Khâni (2) rendissent les statues de Mardouk et de Zarpanit volées jadis en Chaldée. On voit combien la vieille race, fière de sa supériorité intellectuelle, de sa littérature, de ses sciences et de ses arts, se laissait peu entamer par les religions étrangères et combien il serait peu exact de se représenter dès lors Babylone comme le foyer où venaient se fondre tous les cultes de l'Orient. Cyrus lui-même dut tenir compte de cette disposition, mais nous ne pouvons en ce moment descendre si bas dans l'histoire (3).

*
* *

Le monde sémite n'a donc pas été sérieusement entamé jusqu'à la conquête persane, il s'est surtout montré très réfractaire aux influences religieuses extérieures, tandis que lui-même agissait puissamment sur ses maîtres étrangers; c'est ce qu'un rapide coup d'œil nous a permis d'entrevoir et ce que nous constaterons de plus en plus. Mais les Sémites, en dépit de leur unité, forment des groupes bien distincts; ce sont eux qu'il faudrait maintenant discerner, en s'en tenant aux groupements principaux déjà signalés : les Assyro-Babyloniens, les Cananéens, les Araméens et les Arabes. Il ne serait pas impossible de fixer à grands traits la place respective occupée par ces nationalités différentes à une époque déterminée et nécessairement assez moderne, mais il serait plus intéressant encore de remonter, s'il se pouvait, aux origines, et d'assigner à chacune son point de départ, et l'ordre de ses migrations.

Très récemment une tentative a été faite de tout ramener à l'unité dans une synthèse savamment coordonnée. Il ne s'agit que d'une bro-

(1) Scheil, *Textes élamites sémitiques*, p. 4 : « Dès cette époque (*Manistu-irba*) sans doute des dieux comme Lagamal et Ilum pénétrèrent dans le panthéon babylonien ».

(2) Quelque part vers l'Amanos.

(3) Comparer le caractère purement babylonien des *Kudurru* ou *titres* des princes cosséens dans Scheil, *op. cit.*

chure de vulgarisation (1), mais le savant qui l'a écrite y a préludé par des études approfondies d'après les textes; plus d'une fois il a, par une hypothèse hardie, jeté beaucoup de lumière sur les points les plus obscurs de l'histoire de l'Orient ancien. La théorie est d'ailleurs très séduisante, comme tout ce qui offre à l'esprit une solution complète et simple. Le berceau des Sémites, c'est l'Arabie. Ce qui se passe aujourd'hui, ce qui s'est passé à la lumière de l'histoire, a dû se passer dans les temps préhistoriques, car les mêmes causes produisent les mêmes effets.

L'Arabie est au centre du monde sémite comme une masse en ébullition qui se répand sur ses bords. Les déserts ne peuvent nourrir une population que la vie nomade prédispose aux grandes migrations. De notre temps, au commencement du XIXe siècle, les 'Anézé et les Chammar sont montés vers le nord aux confins du désert syrien. On sait assez l'histoire de l'Islam, dont le royaume nabatéen a été comme le prélude. Cela met entre les poussées parties de l'Arabie un espace de mille à quinze cents ans. On peut donc placer aux environs de 1500 av. J.-C. la migration araméenne, partie d'un point inconnu de l'Arabie, et comprenant les Kaldou, si célèbres sous le nom de Chaldéens. L'invasion cananéenne, plus violente et plus puissante, envahit l'Égypte et pousse ses conquêtes jusqu'en Espagne (vers 2500). C'est le prototype le plus exact des conquêtes musulmanes. Et donc il en sera de même pour les Assyro-Babyloniens : de 3500 à 2500 le flot a monté d'Arabie et submergé l'antique civilisation sumérienne à laquelle les nouveaux arrivants ont cependant emprunté son système d'écriture. Ici nous nous perdons dans l'obscurité la plus épaisse. Ce qui précède n'appartient pas à l'histoire, même par des conjectures.

Ce système a réponse à tout, mais c'est toujours la même réponse, et on peut se demander si cette simplicité n'est pas trompeuse, si la science moderne, avec des théories ainsi réduites à un schéma élémentaire, ne reviendrait pas sous une autre forme à la métaphore de l'arbre généalogique.

Le principe même de toute la théorie peut être sérieusement mis en doute. La vie nomade n'est féconde que lorsque le sol est riche. C'est un principe assez assuré d'économie politique que la population ne s'augmente pas dans l'extrême pauvreté. Une partie considérable de l'Arabie est absolument impropre même à la vie nomade, ce sont les déserts du sud, le redoutable Dehna. Les déserts qui séparent la Syrie du Djôf sont eux-mêmes à peine franchissables. Le désert syrien est

(1) *Die Völker Vorderasiens*, von Dr Hugo Winckler.

pierreux et aride, mais moins stérile que le sable mouvant et habité par des tribus nombreuses. Cependant aucune grande conquête n'est partie de là. Il y a seulement une pression continue, exercée sur les pays de culture par de pauvres nomades que la civilisation ne peut toujours repousser. C'est du Hedjaz qu'est parti l'Islam, mais il faudrait tenir compte de l'impulsion religieuse et aussi de l'ascendant acquis au moyen du commerce par les Qoréichites, politiques avisés et tenaces. L'Arabie a eu alors un puissant levier religieux et des chefs : la conquête musulmane ne ressemble point aux invasions germaniques qui sont beaucoup plus des mouvements d'hommes.

On pourrait ajouter que la vie nomade a souvent été peinte sous des couleurs trop brillantes et citer les pages de Palgrave, un voyageur intelligent, sur la situation misérable et infime des Bédouins du vrai désert. Il y aurait cependant de l'inexactitude à comparer ces malheureux, à peine dignes du nom d'hommes, avec les tribus arabes qui disputaient leur territoire aux monarques assyriens. Tyr et Sidon ne sont pas moins déchues. Mais il demeure une sorte de proportion, et il devait être vrai alors comme aujourd'hui que la principale force de l'Arabie était dans ses populations sédentaires. Les Sabéens, les Minéens, les Hymiarites n'étaient point des nomades, et s'ils ont versé quelque part le trop-plein de leur population, c'est plutôt sur l'Afrique, en Abyssinie, que vers le nord. Il faut donc ici se préserver du mirage que produit si naturellement le désert, et sans refuser de reconnaître le rôle immense de l'Arabie, ne rien conclure en vertu du seul principe de l'expansion des Nomades. Encore faut-il se rappeler que le mot d'Arabie est très vague et qu'on l'applique aujourd'hui à l'ancienne Chaldée, *Iraq el 'Arab*.

S'il est quelque part un réservoir d'hommes, c'est bien là. Il faut lire dans Maspero (1) la description de ce pays fertile, où le blé et l'orge sont peut-être indigènes, où le palmier suffit à tous les besoins, où la faune est d'une richesse et d'une variété merveilleuses, sans parler des ressources de la pêche. Dans ce jardin isolé du reste du monde, la civilisation chaldéenne (2) a pu se développer « comme en vase clos, et suivre en paix ses destinées ». C'est là que nous conduisent les premiers renseignements écrits. Déjà les Sémites sont là solidement installés. Sont-ils venus de l'Arabie, avons-nous même des preuves qu'ils ont succédé à une population plus ancienne? C'est la question

(1) I, p. 554 ss.

(2) Chaldéen est pris ici dans un sens géographique reçu, sans préjuger la question de l'origine des Kaldou, d'où le nom de Chaldée.

sumérienne... nous ne pouvons songer à la résoudre, nous voulons seulement indiquer sa portée dans l'ordre de nos études.

Pour quelques savants, les Sumériens, s'ils ont existé, sont des Sémites : la question cesse de se poser. D'après la majorité des Assyriologues, l'écriture babylonienne n'a point été composée selon les formes de la langue, c'est un vêtement d'emprunt, adapté d'abord à une langue non sémitique; on est convenu d'appeler cette langue sumérienne et le peuple qui la parlait sumérien. Il y a là une simple hypothèse, l'existence de ce peuple et de cette langue est la meilleure explication d'un fait inexpliqué, l'origine de l'écriture cunéiforme. De plus quelques savants croient posséder des textes écrits entièrement en sumérien. Mais tout cela étant admis, il ne résulte nullement que la population sémitique primitive, que nous appellerons chaldéenne pour simplifier, soit une population d'envahisseurs. Les textes dits sumériens ne sont point antérieurs aux textes purement sémitiques de Sargon l'Ancien et de Naram-Sin. Maspero (1) marque bien l'ignorance générale lorsqu'il écrit : « Sémite ou sumérien, on doute encore lequel précéda l'autre aux embouchures de l'Euphrate. » Mais où le doute cesse, c'est lorsqu'il s'agit d'apprécier la part de civilisation qui reviendrait aux Sumériens en dehors de l'écriture. On n'ose affirmer que cette part soit nulle, mais personne ne lui assigne le nom d'un dieu, un usage religieux ou civil, une métaphore, car le sumérien lui-même ne s'écrit que pour exprimer les métaphores employées par les Sémites pour marquer le deuil, la transmission du pouvoir, etc. Maspero ajoute : « Leur religion (des Sumériens) s'était assimilée aux religions et leurs dieux s'étaient identifiés aux dieux des Sémites. » Que le génie religieux des Sémites ait été assez puissant pour obtenir une victoire si complète, nous ne voulons pas le nier, mais ne résulte-t-il pas de tout cela que, si l'hypothèse sumérienne a sa valeur en philologie, le peuple sumérien s'évanouit de plus en plus pour nous dans la préhistoire, et que nous ne pouvons que le considérer comme une quantité négligeable? Lorsque l'histoire commence, la Chaldée a sa civilisation toute faite, cette civilisation est sémitique de toutes pièces, sans qu'on puisse avec certitude en enlever un seul morceau ; rien ne nous autorise à parler d'une population antérieure ni à dire d'où venaient les prétendus envahisseurs. La Bible a placé là le début de la civilisation (*Gen.* 9), nous ne pouvons la contredire. Ce que nous savons depuis les découvertes de M. de Morgan et l'explication qu'en a donnée le P. Scheil, c'est que la population sémitique s'étendait dans l'Élam beaucoup plus

(1) I, p. 551.

loin qu'on ne croyait. A tout le moins les princes d'Élam ont cru devoir employer dans leurs propres inscriptions la langue de la Chaldée, soit dans l'intérêt des populations qu'ils avaient conquises, soit à cause de la prédominance de la langue sémitique comme langue littéraire. Mais c'est vers le nord surtout que s'étendit cette première couche que nous avons nommée chaldéenne. L'Assyrie est tributaire de la Chaldée dans les arts, les sciences, le culte; il est donc raisonnable de croire qu'elle n'en est qu'une branche détachée; c'est ce que voulait dire la Bible en montrant Nemrod parti du sud pour fonder Assur (Gen. **10 11**).

Les textes les plus anciens que nous possédions des Sémites de Babylonie, au lieu de témoigner d'une culture naissante, semblent attester l'existence d'un grand empire. Sargon d'Agané et Naram-Sin s'attribuent la domination de l'Occident; ils régnaient donc de l'Élam à la Méditerranée. On a voulu y voir de la légende; cependant chaque campagne de fouilles paraît confirmer l'existence de ces monarques et de leurs conquêtes (1). On est tenté de trouver prodigieuse l'antiquité à laquelle les Babyloniens modernes faisaient remonter ces faits. Trois mille deux cents ans entre Naram-Sin et Nabonide (vers 550), c'est un cadre trop vaste, dit-on, pour ce que nous savons d'histoire. Quoi qu'il en soit, le fait de la prédominance babylonienne en Palestine pour un temps très reculé ne peut plus être mis en doute depuis que la découverte d'el-Amarna prouve que tant de gens en Palestine savaient écrire le babylonien. Conséquences importantes : les récits des origines étaient propres aux Hébreux ainsi que leurs traditions. Ce n'est pas au VIIIe siècle qu'ils les ont empruntées; ils auraient pu le faire plus tôt, mais ils ne l'ont pas fait; l'originalité de la cosmologie hébraïque prouve qu'il ne s'agit point d'un emprunt littéraire, mais de traditions anciennes et transplantées. D'autre part : nous ne pouvons considérer cette parenté des idées à elle seule comme une preuve de l'origine chaldéenne d'Abraham, puisque les Hébreux ont pu trouver en Canaan même des traces de l'influence chaldéenne. Cependant, autant qu'on peut en juger, l'influence babylonienne a été très intermittente et surtout administrative. Les particularités du dialecte cananéen se

(1) La situation d'Agané est inconnue, mais Sargon possédait Babylone. Ses conquêtes sont mentionnées à propos de présages et l'histoire de l'enfant sauvé des eaux n'est pas sans un caractère romanesque qui peut toutefois répondre à la réalité; Naram-Sin, son fils, a une existence encore beaucoup plus attestée; la mission de Morgan a trouvé un de ses bas-reliefs à Suse après tant d'autres inscriptions venues de lui. Winckler et Lehmann retranchent mille ans aux 3200 qu'assigne Nabonide. Winckler, *Untersuchungen*, p. 44-45. L'obélisque de Maništu-irba, conçu sémitiquement, et certainement l'un des plus anciens monuments de l'écriture cunéiforme, atteste la précision juridique des institutions d'un grand État. Cf. Scheil, *Textes élamites sémitiques*.

retrouvent dans le babylonien d'el-Amarna; les noms de lieux prouvent qu'il régnait déjà en Palestine et si la religion de Babylone a exercé de l'ascendant sur celle du pays de Canaan, cette dernière a pu conserver cependant sa forme propre : nous le constaterons plus tard.

Dirons-nous donc aussi des Cananéens, qu'aussi loin que remonte l'histoire, elle les trouve installés dans le pays de Canaan? Par Cananéens nous n'entendons pas ici les habitants d'une certaine partie du pays de Canaan, c'est le sens strict (Num. **13** 29) pour désigner ceux qui étaient dans les plaines du Jourdain et au bord de la mer. Nous excluons aussi les Hébreux et leurs alliés, Édomites, Ammonites et Moabites qui ont une histoire à part, quoiqu'ils aient parlé la langue de Canaan. Nous nommons Cananéens, comme la Bible elle-même le plus communément, tous les habitants du pays qui va de l'ou. el-ʿArich à la hauteur de Hamath, sans exclure une limite plus septentrionale pour une époque très ancienne. Il semble que la Bible les considère comme n'étant pas les plus anciens habitants du pays; ce titre reviendrait aux Rephaïm, ʿAnaqim, Eimim, Zamzommim.

La tradition d'une migration cananéenne s'est perpétuée dans le monde grec avec une singulière précision. D'après Hérodote (1), les Phéniciens (qui sont des Cananéens, même au sens strict) viennent de la mer Érythrée. Strabon a relaté, sans y croire, la même tradition comme attestée par les gens du golfe Persique, où se retrouvaient les noms de Sidon, de Tyr et d'Arad, et où les temples étaient semblables à ceux des Phéniciens (2). Pline constate le bruit commun (3). Dans Justin (4) les circonstances de la migration sont dites : « *Tyriorum gens condita a Phœnicibus fuit, qui terrae motu vexati relicto patriae solo ad Syrium stagnum primo, mox mari proximum litus incoluerunt, condita ibi urbe, quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt: nam pisces Phœnices Sidon vocant.* » Si on laisse de côté l'étymologie, le texte paraît puisé à de bonnes sources.

Le lac de Syrie ne peut être que la mer Morte, car le lac d'Antioche avait trop peu d'importance. Cela coïncide expressément avec le texte cité des Nombres (**13** 29) comme habitat spécial des Cananéens. Les tremblements de terre ont dû être fréquents dans le Hasa dont Palgrave décrit l'aspect volcanique (5) en même temps que la richesse naturelle,

(1) Hér., I, 1 : τούτους γὰρ ἀπὸ τῆς Ἐρυθρῆς καλεομένης θαλάσσης ἀπικομένους ἐπὶ τήνδε τὴν θάλασσαν καὶ οἰκήσαντας τοῦτον τὸν χῶρον... cf. VII, 89.

(2) Strabon, I, 2, 35; XVI, 3, 4; 4, 27.

(3) *H. N.*, IV, 36.

(4) XVIII, 3, 2-4.

(5) *Ed. franç.*, II, p. 279. Nous ne voulons pas insister sur le nom de Sour que ce voyageur

l'ancienne prospérité, et l'expansion au temps des Carmathes. Si les Phéniciens étaient déjà marins sur les côtes du golfe Persique et des îles Bahreïn, on s'expliquerait mieux comment, dans le premier élan de leur migration, ils sont devenus matelots sur les bords de la Méditerranée. Il nous semble, en effet, après Winckler, que ce n'est pas en simples marchands qu'ils ont exercé tant d'influence en Occident, en Grèce, en Afrique, en Sardaigne et même en Espagne. Ce ne sont pas de simples comptoirs qu'ils ont possédés, ils ont occupé le sol, parfois assez avant dans les terres. Leur expansion s'explique mieux comme une conquête véritable que comme le résultat d'un trafic. Cette migration ressemble à l'Islam ; or c'est surtout au début qu'un semblable mouvement a toute sa force. Et en effet, il semble bien que vers 2500 av. J.-C. un grand déplacement de peuples s'est produit qui a mis l'Égypte elle-même aux mains des Sémites : nous voulons nommer les Hycsos. D'après la source de Jules Africain (1) qui est habituellement Manéthon, ces Hycsos ou pasteurs étaient Phéniciens. Le Manéthon cité par Josèphe les faisait venir de l'Orient, ajoutant que quelques-uns les disaient Arabes. Si vraiment les Phéniciens venaient alors du golfe Persique, les deux opinions se concilient aisément, car la rive à laquelle songeaient les anciens était certainement la côte d'Arabie, le Hasa. En tous cas, même pour Maspero, qui voit maintenant des Khâti dans les chefs envahisseurs, le gros de la population était sémite (2). C'est à partir de ce moment que l'Égypte sémitise. La date

a rencontré près de Katar : « En suivant la côte vers l'est, on rencontre le clan des Benou-Yass, peuplade demi-errante, demi-sédentaire, dont la principale occupation est de piller les bâtiments qui se livrent à la pêche des perles. Leurs sinistres exploits avaient fait donner au district entier le nom de « Terre des pirates ». La bourgade de Sour, simple agrégation de huttes réunies autour d'une forteresse en ruines, forme leur principal repaire. »

(1) *Fragm. Hist. Græc.*, Didot, II, p. 568 et les deux précédentes. D'après Maspero, p. 54, note 5, Manéthon les tient pour Phéniciens; c'est sans doute à cause du témoignage de Jules Africain dont la recension de Manéthon différait de celle de Josèphe.

(2) Il peut paraître téméraire de contredire un tel maître dans les choses d'Egypte, mais on ne peut vraiment pas découvrir dans sa grande Histoire pourquoi il a modifié sa précédente opinion qui range l'invasion des Hycsos dans le grand mouvement cananéen. Les Égyptiens n'ont pas nommé expressément les Hycsos par leur nom, mais si les désignations sont vagues, elles s'appliquent toutes sans effort à des Sémites, tandis qu'elles excluent les Khâti que les Égyptiens connaissaient bien et ont décrits autrement. Hycsos vient de Hiq Shaousou, le roi des Shaousou ; or d'après Maspero (II, p. 54, note 3), « les Shaousou le plus souvent cités sur les monuments sont ceux du désert, entre l'Égypte et la Syrie ». Et p. 57 : les Égyptiens « employèrent en parlant d'eux les termes vagues dont ils se servaient pour désigner les Bédouins du désert sinaïtique, Monâtiou, les pasteurs, Sâtiou, les archers ». Cf. encore p. 62, d'où il ressort que le gros était sémite, puisque les Sémites se sentirent dès lors attirés vers l'Égypte : « on embaucha souvent des Cananéens ou des Bédouins pour le camp retranché d'Avaris ». Que deviennent les Khâti dans tout cela? Il faut cependant retenir de l'usage égyptien fixé par Maspero que les Hycsos ne sont pas né-

de l'invasion est fixée par Maspero, d'après l'histoire de l'Égypte, entre 2300 et 2250 av. J.-C. D'autre part les prêtres de Tyr dirent à Hérodote (Hér., II, 44) que leur ville était fondée depuis 2300 ans, soit le XXVIIIe siècle av. J.-C. Tyr étant moins ancienne que Sidon, il peut y avoir de l'exagération dans ce chiffre, mais l'écart n'est pas tel pour une date si reculée.

Il nous semble donc qu'à tout prendre, les renseignements de l'antiquité sur une grande migration venue du golfe Persique vers le milieu du troisième millénaire, ne sont pas sans valeur. Hérodote représente le témoignage des Phénicicns. Strabon a recueilli une onomastique locale dont la persistance, si elle pouvait être contrôlée, serait la meilleure des garanties pour une tradition. Il s'ensuit que les Cananéens ont donc occupé, comme nouveaux venus, un pays qui avait déjà peut-être été sous la puissance de la Chaldée. Est-ce bien la langue qu'ils ont apportée qui est devenue la langue du pays de Canaan? Winckler croit la reconnaître existant non loin du lieu que nous assignons comme point de départ aux Cananéens; il ne craint pas de nommer Cananéennes les dynasties d'Our et de Lagach, mais il ne s'appuie que sur trois mots employés à propos de constructions dont les bois sont empruntés à l'Amanus (1). Ces mots sont-ils un emprunt fait à l'Amanus en même temps que les cèdres (2) ou indiquent-ils une pénétration du cananéen en Babylonie? il paraît hasardé de conclure, de trois mots étrangers au scribe babylonien, à la suprématie du cananéen, mais l'existence de la langue avec ses formes spéciales serait ainsi attestée dès le temps de Gudéa.

Quoi qu'il en soit de Gudéa, depuis quelques années plusieurs savants sont d'accord pour constater l'intrusion d'un élément sémitique non babylonien dans la Babylonie elle-même. Le vrai créateur de la monarchie babylonienne, celui qui déplaça pour jamais l'axe de la domination en faveur de la Chaldée du nord, Hammurabi, appartient à une dynastie composée de onze monarques dont les noms sont en grande majorité plutôt arabes que babyloniens (3). Nous disons arabes

cessairement des nomades bédouins proprement dits : des immigrants qui emmènent leurs troupeaux ressemblent toujours à des nomades.

(1) *Die Kananäer von Lagash*, Alt. Forsch. II, 396 ss. 1900. Winckler indique *Za-ba-num* = כפן faîtage; *tu-lu-bu-um* = דלף faîte du toit (?); *Kir-za-nim* = קרש planche; ces mots sont écrits phonétiquement et par conséquent ont paru étrangers au scribe babylonien.

(2) L'hypothèse est très naturelle, les constructions de bois dans le Liban et l'Amanus devant être bien supérieures à celle de la Babylonie. Les inscriptions de Sindjirli prouvent par quelques-unes de leurs formes qu'il n'est point téméraire de chercher le cananéen si au nord.

(3) Neuf contre deux.

avec Hommel (1) plutôt que cananéens avec Winckler, car il nous semble que les étymologies suggérées par Hommel sont naturelles et décèlent plutôt l'arabe que le cananéen. C'est donc un élément nouveau qui pénètre en Babylonie, venant bien cette fois du désert arabe. C'est un renfort fourni à la Chaldée, épuisée par de longues guerres avec l'Élam et finalement assujettie. Il n'est pas besoin d'ailleurs de supposer que le secours est venu de loin. Aussitôt que cessent les irrigations empruntées à l'Euphrate, commence le désert d'Arabie. Les Arabes n'ont guère laissé d'ailleurs d'autre souvenir que leurs noms propres, soit dans la liste royale, soit dans les contrats des particuliers. Ils devaient être absorbés par la civilisation babylonienne. Or, il semble bien, fait capital, que les Hébreux naissants font partie de ce mouvement; il se trouve que les contrats de l'époque portent précisément des noms tels que Abi-ramou (Abram), *Ia'qubilou* et *Iachupilou;* M. Sayce a fait aussitôt remarquer que la tradition hébraïque mettait les Hébreux dans un rapport étroit avec les Arabes. 'Eber a deux fils, Ioqtan et Phaleg. Ioqtan est le père d'un groupe considérable d'Arabes, Phaleg est le père d'un groupe d'Araméens et des Hébreux (2).

Il est impossible de n'être pas frappé de cette remarquable coïncidence. Nous ne devons donc pas considérer Abraham comme un babylonien de race. Encore moins pouvons-nous le confondre avec les Cananéens dont sa race se sentait si éloignée. Sa tribu avait-elle adopté la langue du pays (3) ou parlait-elle encore sa langue que nous croirions voisine de l'arabe? nous ne saurions le dire. La Bible marque seulement que l'influence religieuse que subirent les ancêtres des Hébreux fut profonde et mauvaise (Jos. **24** 2). S'il nous fallait souder la migration des Hébreux à un des grands courants sémitiques, nous aimerions mieux l'associer aux Araméens qu'aux Cananéens. A en croire certains savants, Schrader, Delitzsch, il semblerait que nous

(1) *Altis Ueb.*, p. 95 ss. La première suggestion vient de Sayce.

(2) Nous ne pouvons insister ici sur les dates. Hammurabi est placé par Scheil vers 2200 av. J.-C., et ce ne peut être que l'Amraphel de Gen. 14. Hommel (AU., IV chap.) se donne beaucoup de mal pour concilier cette chronologie avec celle d'Abraham en supprimant comme apocryphe une dynastie que les Babyloniens postérieurs considéraient cependant comme authentique.

(3) Les noms propres des Térakhides ne sont pas babyloniens, mais une tribu peut conserver ses noms traditionnels en adoptant une autre langue pour l'usage courant, ainsi les Nabatéens dont les noms propres sont arabes au milieu de textes araméens. Ce serait suivre une fausse méthode que de confirmer l'origine chaldéenne d'Abraham en insistant sur les ressemblances de l'hébreu et du babylonien, car l'hébreu est une langue cananéenne non pas imposée par les Hébreux au pays de Canaan, mais adoptée par eux à leur arrivée s'ils ne la parlaient pas déjà auparavant.

trouvons à propos des Araméens une grave divergence de dénomination entre la Bible et les documents cunéiformes. D'après la Bible, les Araméens sont surtout à l'ouest de l'Euphrate, à partir de Damas, quoiqu'on les retrouve aussi sur la rive orientale, à Kharran. D'après les inscriptions assyriennes de Téglatphalasar III (745-727) et de Sennachérib (KB, II, p. 4, p. 6, p. 84) le nom d'Aramou s'appliquerait surtout aux tribus du bas Euphrate. Winckler et Maspero pensent même que la race énergique des Kaldou, qui lutte avec tant d'acharnement contre les Assyriens, est la branche la plus vivace de la race araméenne.

Nous ne saurions admettre ce rapprochement. Le Kaldou est souvent chassé dans les marais du sud des fleuves, il a toujours des prétentions sur Babylone; les noms de ses princes sont babyloniens, enfin Téglatphalasar et Sennachérib dans les textes cités distinguent les Araméens et les Kaldou : Sennachérib en particulier nomme dans la même phrase les Aramou et les Kaldou (*l. c.*, p. 84), Téglatphalasar nomme le pays de Kaldou après les Aroumou (*l. c.*, p. 6). D'ailleurs nos renseignements remontent plus haut. Vers 1100, Téglatphalasar I cite les *Urumaaia,* soldats des Khâté (KB, I, p. 22) et si on ne veut pas y voir des Araméens, il est certainement question dans le même texte des Aklamê Armaaia, c'est-à-dire d'une peuplade araméenne. Le conquérant les poursuit jusqu'à Karkémich, et au delà de l'Euphrate leur pille six villes : ce n'étaient donc pas de purs nomades, ils étaient installés à l'ouest de l'Euphrate (1).

Nous trouvons donc tout d'abord les Araméens chez eux, car c'est bien le cœur de l'Aramée que cette Oshroène qui a vu fleurir la littérature syriaque. Cependant à l'époque précédente, ce pays était le Mitani, occupé par une race différente, non sémitique; il faut donc admettre que les Araméens eux-mêmes sont des immigrants. Ils sont venus sans doute du désert de Syrie pour s'implanter sur toutes ses frontières, depuis Damas jusqu'au bas Euphrate. Mais nous ne saurions dire dans quel sens s'est opérée cette migration. D'après Winckler (2), un de leurs groupes principaux, les Souti, aurait descendu l'Euphrate. D'autres ont pu le remonter. Cette invasion que l'histoire n'a pas enregistrée comme une conquête violente fut rapide, puisqu'il n'en est pas question avant le xve siècle, et qu'au xie siècle la langue araméenne est déjà répandue partout, et prévaut peu à peu dans l'usage, même en Babylonie, sur la langue des civilisés. Il semble que

(1) D'autre part Max Müller a remarqué (p. 234) que la ville de Damas avait revêtu sa forme araméenne avec *r*, *Darmeseq*, au temps de Ramsès III (fin du xiiie siècle), tandis que trois siècles auparavant l'orthographe courante était *Timasqou.*

(2) *Die Völker Vorderasiens*, p. 11.

cette influence s'explique même plutôt par le commerce que par la guerre. Les textes araméens de Ninive et de Babylone (1) se rapportent presque tous à des poids ou à des actes de vente de champs, d'esclaves, de denrées, de céréales surtout, de louages de maisons; ce sont une livraison de briques (n° 69), un engagement à fournir des autruches pour le temple de Chamach (n° 69). Et cependant beaucoup de noms propres sont vraiment assyriens : ces gens-là se servaient donc de l'araméen comme d'une langue commerciale. C'est probablement aussi par le commerce que l'araméen se répandit à l'autre extrémité du désert. On a remarqué à Telloh (n° 72) et à Teima (n° 114) la même disposition des lignes, la même forme très particulière d'une lettre. Les éditeurs du *Corpus* croient à un commerce direct entre Teima et Babylone. Les Hymiarites participaient à ce commerce, comme le prouvent les sceaux trouvés à Ninive et à Babylone, et la stèle de Warka (2), et le sceau qui porte le même nom en caractères araméens et en caractères sabéens (96). Ne serait-ce pas que l'influence des Araméens s'exerça surtout par leur langue, et la diffusion de la langue ne doit-elle pas être attribuée au merveilleux instrument de l'alphabet? Le commerce phénicien porta l'alphabet jusqu'à l'occident de l'Afrique, le commerce des Araméens le fit pénétrer jusqu'au sud de l'Arabie, en Égypte et en Cappadoce. Mais nulle part les Araméens ne forment un groupement compact et résistant. Et cette force de cohésion qui leur manque comme nation leur fit aussi défaut dans l'ordre religieux. Tandis que les Phéniciens installent leur culte et leurs confréries jusque dans Athènes, les Araméens de Neirab (3) ont un panthéon tout assyrien et les Araméens d'Égypte rendent à Osiris le culte le plus fervent (4). C'est par ces allures flottantes que les Araméens ont si souvent défié les tentatives de la science pour les caractériser; mais cette souplesse même, qui se retrouve jusque dans le caractère indécis de leur langue, est encore une caractéristique. Entre l'Arabie et les pays de culture ils sont les intermédiaires obligés. Ce sont des nomades à l'origine, mais moins attachés que les purs Arabes à leur idéal nomade. Ils se plient volontiers aux circonstances et adoptent sans difficulté les usages des civilisés, ils deviennent même cultivateurs. Et il se trouve qu'en revanche la simplicité de leur langue répandue partout devient, pour des civilisations plus compliquées, un utile instrument de relations internationales. Les Nabatéens sont un exemple historique, désor-

(1) *Corpus inscrip. sem.*, II.

(2) CIS, II, p. 94.

(3) Clermont-Ganneau, *Études*, p. 182 ss.

(4) CIS, II, n° 122 et ss. C'est encore la stèle araméenne de Teima qui nous fournit un exemple de l'installation d'un dieu parmi les dieux anciens du pays.

mais assez bien connu, de ce qui a dû se passer quelques siècles auparavant. La couche araméenne est désormais comme une lisière entre l'Arabie et les pays d'ancienne culture sémitique; elle a pénétré cependant, comme un coin, du côté du nord, et séparé les Cananéens de la civilisation euphratéenne. En donnant pour ancêtres à Abraham Ragau, Sarug et Nakhor, la Bible le range dans le mouvement araméen lorsque le flot cananéen a déjà passé. Abraham est sorti de Chaldée, voilà le fait sur lequel on a surtout insisté; mais en somme il ne nous apprend rien de ses attaches de famille. Celles-ci sont nettement marquées par la Bible. Les Hébreux sont très éloignés des Cananéens comme des Babyloniens, populations que nous ne connaissons historiquement que comme urbaines ou agricoles; ils se rattachent aux Arabes du désert syrien et plus étroitement aux Araméens nomades dont un grand nombre s'appliquera plus ou moins à la culture.

Ce n'est pas seulement dans la direction du nord que se sont dirigés les nomades qui tendaient à devenir sédentaires, mais les royaumes fondés au sud de l'Arabie sont demeurés plus purement arabes. Même dans ceux des Minéens et des Sabéens, et parmi les habitants des villes, les cadres de la vie nomade se sont mieux conservés; le souvenir des liens du sang, qui est censé constituer les clans distincts, a été plus tenace. Aussi l'Arabie est-elle le terrain d'élection de ceux pour qui le Sémite primitif ne peut être que le nomade. On vante la pureté de la langue arabe qui aurait conservé intact le génie primordial; or il est incontestable que l'existence au désert, et spécialement les moindres circonstances de la vie du chameau, jouent un grand rôle dans les racines et les dérivations de la langue. Cependant la pureté de la langue arabe, comme représentant le mieux la langue sémitique primitive, n'est plus un axiome parmi les philologues. L'importance qu'a prise chez les Arabes la distinction des tribus et la vie pastorale, a dû les porter instinctivement à compléter et à développer la langue dans ce sens. D'ailleurs outre les nomades et les demi-nomades, l'Arabie a eu ses pays de culture. Quand se sont fondés les royaumes des Minéens et des Sabéens? Il est d'autant plus difficile de le dire que les spécialistes ne sont pas d'accord sur des points essentiels. Les deux royaumes sont-ils contemporains ou consécutifs? D'après Glaser, Hommel, Winckler, les Sabéens ont succédé aux Minéens. Situés d'abord au nord des Minéens et constitués en tribus errantes, les Sabéens ne se seraient emparés du Yémen que vers la fin du VIIIe siècle, quand la domination minéenne touchait à son terme (1). De là ils ont passé même en Afrique et dominé sur l'Abyssinie.

(1) AF, 2e série, II, p. 252.

Nous avons dit dès le début que les groupes principaux que nous considérons comme ethniques, sans rien affirmer quant à la filiation proprement dite, étaient surtout constitués par la différence des langues. Ces langues sont plus ou moins rapprochées entre elles; la comparaison des idiomes confirme-t-elle ce que nous avons essayé de fixer quant à l'origine des groupes? C'est ce qu'il n'est pas aisé de déterminer (1). Nous pouvons facilement mesurer les rapports des langues romanes avec le latin par ce que nous savons du latin; nous ne possédons plus la langue sémitique primitive. De plus, il s'agit d'une statistique facilement trompeuse. Le lexique peut offrir des ressemblances spéciales entre deux langues, séparées cependant par la grammaire; comme aussi le rapport contraire peut exister (2). L'appréciation est délicate. Jusqu'à présent on s'est entendu pour faire deux groupes : les langues du nord, babylonien, cananéen, araméen, et les langues du sud, arabe et éthiopien ou plutôt ghez. Hommel veut mettre le babylonien d'un côté et de l'autre toutes les autres langues comme occidentales. Les objections de ce savant ont leur valeur, mais si on pèse le tout, elles ne sont pas décisives (3).

Dans ce désaccord on serait bien tenté de mettre dans le même groupe le cananéen et l'araméen, et de faire trois groupes. Mais l'éthiopien et l'arabe diffèrent pour le moins autant, et cela reviendrait presque à supprimer les groupes. Quoi qu'il en soit, il semble, d'après les dernières recherches, que l'araméen ressemble plus à l'arabe qu'on ne le croyait lorsque le seul terme de comparaison était l'arabe littéraire du vi^e siècle ap. J.-C. Les inscriptions minéennes et sabéennes, dont quelques-unes doivent bien remonter à 1000 av. J.-C., ont permis certains rapprochements inattendus. D'autre part il paraît également bien prouvé, surtout par Fried. Delitzsch (4), qu'aucune langue n'est plus voisine du babylonien que le cananéen. Ce savant en conclut que Babyloniens et Cananéens ont eu entre eux

(1) Répétons qu'il faut toujours excepter le fait de l'adoption d'une langue par une tribu; par exemple les Térakhides ont adopté le cananéen quoique ne faisant pas partie de la grande migration cananéenne.

(2) Certaines formes grammaticales ne se trouvent qu'aux extrémités, babylonien et éthiopien.

(3) *Aufsätze und Abhandlungen*, p. 92-123 et AU, p. 54. Les Babyloniens auraient emprunté aux Sémites de l'ouest le nom du figuier, de l'olivier et de la vigne. Si vraiment le babylonien ne les a jamais possédés, cela prouverait seulement que les Babyloniens ne viennent pas d'un pays où ces plantes auraient existé. Les noms propres babyloniens ont une forme très particulière, cependant le nom propre formé d'une phrase se trouve en Phénicie; il était peut-être plus fréquent qu'on ne croit au sens optatif cher aux Babyloniens, si l'on suit la piste indiquée par Clermont-Ganneau en vocalisant certains noms à l'imparfait.

(4) Prolegomena..., p. 41.

des relations très étroites et des influences réciproques pendant un temps très long, à une époque où la civilisation babylonienne avait déjà pris son pli. Cela s'entend très bien si les Phéniciens sont en effet venus du golfe Persique. D'autre part les rapports du cananéen et de l'araméen demeurent très intimes : les deux langues ont eu d'abord le même alphabet; à Sindjirli il y a une cohabitation qui est presque une fusion. Mais le fait que l'araméen qui sépare les pays babyloniens et les pays cananéens est plus éloigné du babylonien comme langue que le cananéen, ce fait joint à la parenté spéciale de l'araméen avec l'arabe tend à confirmer l'origine et l'époque que nous avons assignées à la migration araméenne. La langue avait pris sa forme propre dans le désert syro-arabe avant de se fixer dans l'Oshroène pour se répandre de là, comme une tache d'huile, jusqu'en Babylonie, en Asie Mineure et en Égypte.

Nous avons terminé cette rapide esquisse des groupements principaux des Sémites, introduction nécessaire à l'étude de leurs concepts religieux. Nous avons dû chercher en dehors d'eux des renseignements plus ou moins sûrs relativement à leurs origines. La Bible seule s'est préoccupée de ce point. Mais ce sont bien ces peuples eux-mêmes que nous devons interroger sur leurs idées et leurs pratiques religieuses. Il est à peine utile de dire que les documents se sont multipliés dans ces derniers temps de façon à renouveler entièrement le sujet. On serait même tenté d'attendre la fin des déchiffrements avant de rien hasarder. Mais quand viendra la fin alors qu'on annonce la découverte de vingt mille volumes babyloniens dans une seule campagne de fouilles? Il est cependant étrange que certains savants, tout en protestant de leur vénération pour les documents les plus anciens, en fassent peu de cas lorsqu'il s'agit de la religion primitive des Sémites. Ancien, nous dit-on, n'est pas synonyme de primitif. Les documents babyloniens représentent une civilisation mixte, non purement sémitique. D'ailleurs c'est l'œuvre des prêtres, une synthèse savante qui note mal les premiers concepts. Le Sémite pur, c'est le nomade; l'homme primitif, c'est encore le nomade. La vie nomade ne change pas. De sorte que nous serions mieux informés sur la religion primitive des Sémites par des documents postérieurs au christianisme, par ce qui nous est resté du paganisme des Arabes avant l'Islam (1). Robertson Smith, qui professe ouvertement cette méthode, l'a poussée plus loin. L'homme primitif, c'est aussi le sauvage; aussi est-ce aux populations de l'Océanie — où les Sémites sont sans doute plus rares qu'en Babylonie — que l'il-

(1) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 131.

lustre auteur emprunte un grand nombre d'usages destinés à expliquer la religion des Sémites primitifs. Chacun voit ce que ce système renferme de vérité; un usage primitif peut s'être conservé dans l'écriture; la simplicité rudimentaire des sauvages dans des traits communs à tous les hommes peut nous éclairer sur certaines superstitions aussi anciennes que la nature. Mais lorsqu'il s'agit des Sémites anciens, les documents cunéiformes sont la source la plus ancienne, la plus abondante, la plus authentique. Nous allons d'ailleurs indiquer rapidement, autant que faire se peut, l'ordre des différents documents; nous ne nous adressons point ici aux spécialistes, mieux informés que nous.

La Babylonie avec l'Assyrie (1) contiennent encore plusieurs centaines de tells qui n'ont pas été fouillés. Une demi-douzaine à peine a été remuée à fond. La vie religieuse des habitants se reflète par des objets, temples, statues, symboles des dieux, représentations figurées sur des cachets et des cylindres. Les textes religieux proprement dits sont nombreux; ils proviennent pour la plus grande partie de la bibliothèque d'Assourbanipal, mais ils sont certainement plus anciens et contiennent le plus vieux fond souvent recopié des anciens mythes, légendes, hymnes, psaumes pénitentiaux, incantations de toute sorte. Les textes historiques eux-mêmes contiennent des allusions aux dieux et à leur culte, aux édifices construits en leur honneur, aux suggestions divines, oracles, songes, prophéties prétendues. Ceux-là ont l'avantage d'être datés.

Les plus anciens sont ceux des rois d'Agané, Sargon et Naram Sin, des rois d'Our, des patésis de Lagach dont Gudéa est le plus célèbre. Si on abaisse de mille ans la date de Naram Sin (2), on mettra cependant Gudéa à une époque antérieure avec ces rois d'Élam que le P. Scheil vient de faire connaître. On demeure dans la vraisemblance en partant ici du quatrième millénaire pour aboutir à Cyrus. A cette époque nous retrouvons les Hébreux en Babylonie et quelques savants pensent qu'une partie du Code sacerdotal a été composée à cette époque d'après les rituels babyloniens (3). Nous entendons seulement signaler ce point de vue. On sait que M. Vigouroux a vu des éléments babyloniens dans les animaux symboliques d'Ézéchiel.

L'idiome cananéen n'a point laissé de textes aussi anciens. Nous ne savons pas d'ailleurs quand a été inventé l'alphabet cananéen-araméen. Mais il semble que nous possédions de petites coupes avec ins-

(1) Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria*, p. 12 s.

(2) Voir ci-dessus.

(3) P. Haupt, *Babylonian elements in the Levitic Ritual*, Journal of Biblical Literature 1900, p. 55 ss.

criptions à peu près de l'époque où cet alphabet a passé en Grèce, c'est-à-dire dans le deuxième millénaire av. J.-C. (1). Il n'y a donc aucune impossibilité à ce que certaines parties de la Bible datent du temps de Moïse, c'est-à-dire des environs de l'an 1500 av. J.-C., et dès ce moment la Bible est la source la plus riche, même en ce qui regarde les peuples étrangers. L'inscription moabite de Mésa, si importante pour l'histoire religieuse, est malheureusement isolée, mais la longue série des inscriptions phéniciennes est presque uniquement relative à la religion, inscriptions funéraires, consécrations, tarifs des temples, talismans, incantations, sortilèges. Le *Corpus* des inscriptions sémitiques en fournit un abondant recueil, qui ne cesse de s'augmenter chaque jour.

En araméen il ne semble pas qu'on puisse remonter plus haut que le commencement du VIIIe siècle; mais cette époque n'est plus seulement représentée par des noms sur des poids comme au moment où paraissait le premier fascicule du *Corpus*. Sindjirli a fourni les inscriptions de Panamou et de Bar-Rekoub auxquelles sont venues se joindre celles de Neirab (VIIe siècle av. J.-C.). L'inscription de Teima (Ve siècle av. J.-C.) était déjà connue et ne le cède pas aux précédentes en intérêt religieux. Les inscriptions nabatéennes et palmyréniennes ont moins de portée pour l'histoire des religions, quoique riches en noms divins; les plus anciennes ne dépassent pas le Ier siècle avant notre ère.

La date des inscriptions du sud de l'Arabie est encore très controversée. Si Hommel et Glaser ont renoncé à l'antiquité de deux mille ans avant notre ère qu'ils assignaient aux inscriptions minéennes, il semble cependant que quelques-unes pourraient bien être de mille ans antérieures à Jésus-Christ. Malheureusement la riche collection rapportée par Glaser n'est point encore publiée. Les inscriptions sabéennes seules ont paru dans le *Corpus* jusqu'à présent. Elles ont presque toutes un caractère religieux : on consacre des statues, des titres, des pierres votives, des encensoirs, pour remercier, accomplir un vœu, prier pour l'avenir, confier son tombeau à une divinité. Ces renseignements sont assurément plus authentiques que ceux que nous fournissent les auteurs postérieurs à l'Islam. Ils sont cependant muets sur bien des points, et il faudrait se garder de négliger la tradition des Arabes nomades. Deux précautions sont ici nécessaires. La plupart des informations ont été transmises par des musulmans. Même dans les poèmes antérieurs à l'hégire ils ont dû, çà et là, remplacer le nom d'un dieu par celui d'Allah. Ce point est admis. Mais il nous semble qu'il faut aussi tenir

(1) Lidzbarski, *Handbuch d. nordsem. Epigr.*, p. 176.

compte de la répulsion des musulmans pour le paganisme. Ils ont dû insister surtout sur ses superstitions et ses côtés bas et ridicules; à supposer qu'ils n'aient pas noirci le tableau, ils n'ont sûrement pas recueilli les traits qui pouvaient le relever et le grandir.

Les principales autorités elles-mêmes sont très suspectes. Dans son ouvrage si remarquable, *Restes de paganisme arabe* (1), Wellhausen emprunte beaucoup à Ibn Kalbi (2), sans se dissimuler que certains auteurs musulmans l'ont tenu pour un falsificateur. La principale source pour connaître la vie des anciens poètes est le *Kitâb al-aghâni*, qui a conservé tant de traits piquants des mœurs primitives (3). On rencontre souvent aussi dans Wellhausen et dans Robertson Smith les noms de Ben Athir (4), de Ben Habib et de Ben Douraïd, tous deux dans Yaqout (5), de Hamdâni (6), le célèbre géographe de la péninsule, de Boukhari (7) qui a recueilli un nombre considérable de traditions du temps de Mahomet (*ḥadith*) dans un but doctrinal. On peut assurer que malgré tant de doctes travaux, la mine est loin d'être épuisée, mais on comprend aussi quelles précautions sont nécessaires pour n'en retirer qu'un métal de bon aloi.

(1) *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd. Berlin, Reimer, 1897.

(2) Cet auteur se nommait Abou 'l Mundir Hicham ben Mohammed ben as Sa'ib al Kelbi mort en 204/819 (Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Weimar, 1898). Son *Livre des idoles* n'a pas été conservé intégralement. Wellhausen en a cherché les traces dans le Lexique géographique de Yaqout, † 626/1229.

(3) Composé par Abou 'l Faradj 'Ali al Iṣfahânî † 356/967, 20 volumes, Boulaq, 1285, un vingt et unième volume a été édité par M. Brünnow, Leyde, 1888 (Brockelmann, p. 21 et 146).

(4) Madjdaddîn Abou 's Sa'âdât al Mubârak ben al Athîr † 606/1209. Son grand ouvrage comprenait : 1) une introduction, 2) les traditions rangées par ordre alphabétique d'après leur objet, 3) des biographies du prophète et de ses contemporains (Brockelmann, p. 357).

(5) Ils dépendent tous deux d'Ibn Kalbi (Wellhausen, p. 13).

(6) Abou Mohammed al Ḥasan ben Aḥmed ben Ia'qoub al Hamdâni † 334/945 était du Yémen et passionné pour l'ancienne histoire et les antiquités de son pays. Sa géographie de la péninsule arabique a été éditée par le Prof. D.-H. Müller à Leyde, 1884 (Brockelmann, p. 229).

(7) Abou 'Abdallâh Mohammed ben Isma'îl al Boukhârî † 256/870 (Brockelmann, p. 157).

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

MÈTRES ET STROPHES

DANS LES FRAGMENTS HÉBREUX DU MANUSCRIT A DE L'ECCLÉSIASTIQUE (1)

Ch. XXXII.

Devoirs du supérieur. V. 1-13 = 15 *disticha* + 2 *tristicha* : mètre de 4 accents. S'écartent du mètre v. 2, dupl. 4, dupl. 5,6.7.10.13.

2bc למען תשמח בכבודם | ועל מוסר תשא שכל :

Il manque le vers de 4 accents. Conformément à כבודם on lira aussi מוסרם. Mais le vers reste de 3 accents. Changeons le שכל qui n'a pas de sens en שָׂכָר (G. στέφανον, S. honneur) = « récompense de Dieu ».

לְמַעַן תִּשְׂמַח בְּכָבוֹדָם | וְעַל מוּסָרָם תִּשָּׂא שָׂכָר :

« Afin que tu te réjouisses de leur gloire et que tu remportes une récompense à cause de leur bonne éducation. »

dupl. 4ab כחותם על כיס זהב | שיר אל על משתה היין :

Le vers de 4 accents manque. Lire אלהים au lieu de אל.

כְּחוֹתָם אֶל כִּיס זָהָב | שִׁיר אֱלֹהִים עַל מִשְׁתֵּה הַיָּיִן :

« Comme le sceau sur un sac d'or, tel le chant (adressé) à Dieu quand on boit du vin. »

dupl. 5b כך נאים דברים יפים על משתה היין :

5 accents! retrancher נאים qui manque dans S. כך faute de copiste, pour כן.

כֵּן דְּבָרִים יָפִים עַל מִשְׁתֵּה הַיָּיִן :

« ... tels sont de beaux discours quand on boit du vin. »

7b בחזק פעמים ושלש אם ישאלך :

Cinq accents, pour autant que ישאלך est une faute, pour וישאלוך. Tracer ושלש avec G. et L.

בְּחֹזֶק פְּעָמִים אִם יִשְׁאָלוּךָ :

« ... au plus deux fois, si l'on t'interroge. »

10 לפני ברד ינצח ברק | ולפני בישי הן :

(1) Voir *Revue*, juillet 1900, p. 400.

Le 2e *stichos* a deux accents. Introduire selon 9 et le vers précédent, dont celui-ci n'est qu'une variante, un verbe avant le dernier mot, peut-être ינצח (*brille*). בוֹשִׁי est stat. abs. plur.

לפ֫נֵי ברֹד ינצ֫ח ברֹק | ולפ֫נֵי בוֹשִׁי ינצח חֹן :

« ... Avant la grêle brille l'éclair, et devant ceux qui ont de la pudeur brille le charme. »

13 וע]ל [כ]ל [א]לה ברך עושך | המרוך מטובתו :

Afin que le 2e *stichos* n'ait pas 2 accents, on donnera la vocalisation du pluriel à טובתו. Au 1er *stichos* on ajoutera selon L. אלהים ou יהוה devant עושך (S. « nom de Dieu »).

ועל כל א֫לה ברֹך יהוֹה עוֹשֵׁך | המרֹוֶך מטֹובֹתָו :

« Et par-dessus tout loue Dieu, ton créateur, qui t'abreuve de ses biens. »

Rapport de	H.	G.	S.	L.
	—	1^{a}	1^{a}	1^{a}
	—	—	dupl. 1^{a}	—
	1^{bc}	id.	id.	id.
	2^{abc}	id.	id.	id.
	3^{ab}	id.	—	3^{ab}
	4^{a}	id.	id.	id.
dupl.	4^{a}	—	—	—
	4^{b}	id.	id.	id.
	5^{ab} (1)	id.	id.	id.
dupl.	5^{ab}	—	—	—
tripl.	5^{ab}	—	—	—
	6^{ab}	id.	id.	id.
	—	—	—	dupl. 8^{ab}
	7^{ab}	id.	—	7^{ab}
	8^{ab}	id.	—	8^{ab}
	9^{ab}	id.	id.	id.
	10^{ab} (2)	id.	id.	id.
	H.	G.	S.	L.
dupl.	10^{ab}	—	—	—
	11^{ab}	id.	id.	id.
dupl.	11^{ab}	—	—	—
	12^{ab}—13^{ab}	id.	id.	id.

H. 4^{a}, 5^{ab} (2 ×), 10^{ab}, peut-être aussi 11^{ab} ne sont pas des doublets.

(1) Schechter désigne par erreur ce vers comme la répétition de 4 au lieu du suivant.
(2) Faussement marqué par Sch. comme variante, au lieu du verset suivant.

1ᵃ nécessaire au sens a disparu dans H. par suite d'un cas fortuit. Ainsi H. conserve 14 *disticha*, G. 15 et S. 11 (dupl. 1ᵃ étant exclu). Sans exprimer une opinion sur les vers qui sont de trop ou font défaut, serait-il trop osé de supposer 12 *disticha* dans la forme première de la sentence?

Correct. possibles. Au vers 3ᵃ d'après G. L. on doit lire נאה « il convient », au lieu de הנא. — V. 8ᵃ כל לאבור incompréhensible ne doit pas être changé en כול לאבור, mais en כֻּלֵּל אבור « parfait le discours ». — Au v. 9ᵇ S. suggère la mutation de שרים en שבים « vieillards ».

Exhortation a la crainte de Dieu et a la prudence. V. dupl. 13 — dupl. 18 = 9 *disticha*. Mètre de 3 accents. S'écartent du mètre : dupl. 16ᵃᵇ, 17ᵇ.

Dupl. 16ᵃᵇ יראי ייי יבינו משפטו | וכחמות רבות יוציאו מלבם :
Deux *stichoï* de 4 accents. Nous ne changeons rien, car on peut douter que le continuateur ait eu l'intention de conserver le même mètre qu'au v. 16.

17ᵇ ואחר צרכו ימשך תוהה :
4 accents. Retrancher le suffixe de צרכו et faire avec Sch. la correction de תוהה en תורה.

ואחר צֹרך ימשֹך תוֹרה :
« ... et suivant le caprice il se fait une loi large. »

Rapport de	H.	G.	S.	L.
dupl.	13ᵃᵇ	—	—	—
	14ᵃᵇ	id.	id.	id.
dupl.	14ᵃᵇ	—	—	—
	15ᵃᵇ	id.	—	15ᵃᵇ
	16ᵃᵇ	id.	id.	id.
dupl.	16ᵃᵇ	—	—	—
	17ᵃᵇ	id.	id.	id.
	18ᵃᵇ(1)	id.	id.	id.
dupl.	18ᵃᵇ	—	—	—
	18ᶜ	—	—	18ᶜ
	—	—	—	18ᵈ

Si nous supprimons les doublets 14ᵃ', 16ᵃᵇ, 18ᵃᵇ et 13ᵃᵇ (de 14ᵃ + 15ᵇ) il reste 5 *disticha* en H., 5 1/2 en G., 4 en S., 6 en L. — L. semble nous donner l'étendue première de 6 *disticha*.

Autres correct. En 16ᵇ S. nous engage à lire מנפש au lieu de מנשך, ce qui s'harmonise avec מלבם du doublet.

(1) Sch. l'indique par erreur comme dupl. 17.

Conseils. V. 19-24 = 7 *disticha;* mètre de 4 accents. S'écartent du mètre v. 20, 21ᵃ, 22ᵃ, dupl. 22 (1).

20ᵃᵇ בדרך מוקשת אל תלך | ואל תתקל בנגף פעמים :

Le vers de 4 accents fait défaut. Peut-être doit-on expliquer תתקל comme תִּתַּקֵּל.

בדֹרך מוקשׁת אל תלֹך | ואל תתקֹל בנֹגף פעמֹים :

« Sur un chemin, où sont des embûches, ne t'avance pas, et ne te heurte pas deux fois au même obstacle! »

21ᵃ 22ᵃ אל תבטח בדרך מחתף | ובאחריתך השמר :

Pas de *stichos* de 4 accents : doit-on avec S. et le doublet qui suit lire au lieu de מחתף un pluriel, peut-être החטאים?

אל תבטֹח בדֹרך ?החטאים? — ובאֹחריתֹך השמֹר :

« N'aie pas confiance sur le chemin des voleurs, et prends garde à toi pour en sortir. »

Rapport de	H.	G.	S.	L.
	19ᵃᵇ-20ᵃᵇ	id.	id.	id.
	21ᵃ	id.	id.	id.
	22ᵃ	id.	id.	22ᵃᵇᶜ
dupl.	22ᵃ	—	—	—
	23ᵃᵇ (2)	id.	id.	id.
dupl.	23ᵃᵇ	—	—	—
	24ᵃᵇ	id.	id.	id.

Si nous retranchons les doublets, il reste en H. 5 *disticha* qui répondent à G. et S. — L. atteint le nombre de 6 *disticha* et doit représenter le texte premier.

Autres correct. Au commencement de la sentence L. a l'invitation *Fili*, on doit l'introduire dans les autres textes.

Ch. xxxiii.

Conduite de celui qui craint Dieu et de celui qui est sage. V. 1-3; fragment si mutilé que l'on peut à peine proposer avec quelque vraisemblance le mètre de 4 accents. Inutile de discuter les moyens de reconstituer la strophe, les v. 2-4 manquent complètement en G. L. S.

Ch. xxxv.

Bienfaits de Dieu et des hommes. V. 9 — dupl. 20 (fragment) = 18

(1) On peut douter que l'auteur du doublet ait voulu imiter le mètre du vers précédent.
(2) Sch. le désigne faussement tripl. 22.

disticha, auxquels il faut ajouter un *distichon* en marge. — Mètre de 3 accents. S'écartent du mètre v. 15^{b}, 17^{b}, 18e (1), 20^{a}.

15^{b} ואנחה על מרודיה :

2 accents : SHex. et S. traduisent « son gémissement », donc la vraie leçon doit être ואנחתה.

ואנחת֗ה ע֗ל מרוד֗יה :

« .... son gémissement à cause de sa vie vagabonde. »

17^{b} ועד תגיע לא תנוח :

2 accents : lire avec le כי de la marge ועד כי.

ועד כ֗י תג֗יע לא תנ֗וח :

« ..... il n'a de repos, jusqu'à ce qu'il y atteigne. »

18e עד יוריש שבט ז֗דון |

2 accents : lire avec G. SHex. S. זדונ֗ם.

עד יור֗יש שב֗ט זדונ֗ם |

« jusqu'à ce qu'il obtienne la part des orgueilleux. »

20 [רחמ]ים מייי זמן מצוקה | [כעת חזיזים בעת בצורת] :

4 accents : au lieu de מצוקה peut-être faut-il lire מָצוֹק; en 20^{b} on doit avec Schechter et toutes les versions lire כענן au lieu de כעת.

רחמ֗ים מיהו֗ה זמן מצ֗וק | (כענ֗ן חזיז֗ים בעת בצ֗ורֶת) :

« La miséricorde de Dieu au temps de la détresse est comme le nuage qui apporte l'orage au temps de la sécheresse. »

Comparaison de H., G., S., L. :

Le commencement de la sentence manque dans H. : en G. S. L. il a 7 *disticha* (v. 4 + 5 = 1 *distichon*) ; dès lors :

H.	G.	S.	L.
9^{ab}	id.	id.	id.
10^{ab}	id.	11^{ab}	10^{ab}
11^{ab}	id.	10^{ab}	11^{ab}
marge [11^{cd}]	—	11^{d}	—
$12^{a\ d}$	id.	id.	id.
H.	G.	S.	L.
13^{ab}-14^{ab}	id.	id.	id.
15^{ab}	id.	—	15^{ab}
16^{ab}-20	id.	id.	id.
dupl. 20^{ab}	—	—	—

Ainsi la sentence se divise en 2 parties : la première décrit la conduite d'un bienfaiteur humain, la seconde la miséricorde de Dieu envers les malheureux. La séparation des parties est avant 13^{ab}. Chaque

(1) 18e de Schechter.

partie comprend 12 *disticha*. Dans la première partie le v. 11[cd] avec son mètre de 4 accents doit être compté comme une addition ultérieure. Dans la deuxième partie le v. H. dupl. 20[ab] inintelligible ne se retrouve dans aucune version. L'absence de S. 16[ab] a contre elle tous les autres textes.

Autres correct. Au v. 9[a] il ne faut pas lire avec Schechter מישאיתיך au lieu de מעשיך, car le vers aurait 4 accents, mais bien מַשְׂאֵת sans suffixe (selon G. L.). Au lieu de פנים l'accord des versions assure la leçon פניך. — Au v. 12[d] מישוא doit être une erreur de transcription pour מישא. — Le début de la deuxième partie de la sentence v. 13 réclame que le sujet « Dieu » soit nommé. L. seul l'a conservé : *Non accipiet Dominus personam in pauperem.* On voit ainsi qu'un אֵל après אל est tombé par suite d'une confusion du אל qui précède דל.

Au v. 16[a] nous soupçonnons en הנחה une première leçon הִתְחַנְנָה « avec larmes elle implore la miséricorde ». — Nous trouvons la leçon de L. הגבור = Dieu, plus claire que כגבור.

Ch. xxxvi

Prière pour solliciter du secours en faveur d'Israel. V. 1-17[cd] = *disticha.* Mètre de 3 accents; s'écartent du mètre 2[a], 4[ab], 6[b], 15[b], 16[b].

2[b] :[הר]ים פחדך על כל הגוים

4 accents : abréger suivant S. et L. כל הגוים en גוים.

?והרם? פחדך על גוים :

« Et? élève? ta crainte parmi les nations. »

4[ab] כאשר נקדשת לעינהם בנו | כן לעינינו הכבד בנו :

Chaque *stichos* a 4 accents. Le plus simple est de négliger deux fois בנו qu'un lecteur a pu ajouter afin de rendre la pensée plus claire (le second בני est mis pour בם) et de faire précéder לע du ק, selon la marge.

כאשר לעיניהם נקדשת | כן לעינינו הכבד :

« Comme tu as fait éclater ta sainteté à leurs yeux, ainsi montre à nos yeux ta gloire. »

6[b] האדיר יד ואמץ זרוע וימין :

Quatre accents : Toutes les versions et le doublet de la marge omettent אמץ, nous pouvons y voir une glose de אדיר. Au lieu de וימין lire avec les versions ימין.

האדיר יד וזרוע ימין :

« Rends forts la main et le bras droit! »

15[b] והקם הזון דבר בשבך :

Quatre accents : avec G. on peut tracer דבר qui n'est pas nécessaire,

et s'allie mal avec הזון : C'est le prophète qui parle (comp. S. et L.) et non la prophétie.

והקם הזון בשמך :

« et donne une prophétie en ton nom. »

16[b] ונביאיך יאמינו :

Deux accents : Peut-être ajouter בך.

ונביאיך יאמינו בך :

« ... et que tes prophètes aient (de nouveau) confiance en toi ! »

Rapport de	H.	G.	S.	L.
	1[a]	1[a]	1[a]	1[a]
	—	—	—	1[b]
	2[a]	id.	id.	id.
	— (1)	— (1)	2[b]	id.
	—	—	—	2[cd]
	3[ab]-7[ab]	id.	id.	id.
	8[a]	id.	id.	id.
	—	8[b]	—	8[b]
dupl.	8[a]	—	dupl. 8[a]	—
	—	9[ab]	id.	id.
	10[ab]	id.	id.	id.
	11[ab]	id.	id.	id.
	—	—	—	11[cd]
	12[ab]-17[ab]	id.	id.	id.
	—	—	—	dupl. 17[b]
	17[cd]	id.	id.	id.

Ce poème peut facilement se diviser en 3 parties de 6 *disticha*. La 1re partie va jusqu'à 5[b], elle ne semble avoir gardé son plein développement que dans L., où nous trouvons 4 *stichoï* de plus qu'en H. et G. et 3 de plus qu'en S. La 2[e] partie, qui comprend une série d'exclamations de même genre, irait jusqu'à 11[b]; H. 9[ab] a dû disparaître accidentellement. H. S. dupl. 8[a], quelle que soit la manière de l'expliquer, complète G. L. 8[b]. L. 11[cd] n'est que la répétition de L. 2 [cd]. Faut-il accepter une troisième partie 12[a]-17[b]? nous avons le fait que le poème se divise ici en G. et de plus une particularité de style : toutes ces phrases exclamatives se terminent par la *rime* ך (2). Cette même finale de vers 12 fois répétée ne peut être un effet du hasard, car l'ornement de la rime se rencontre maintes fois chez le Siracide. La fin du v. 17[cd]

(1) Voir cependant plus bas.

(2) En 12[b] on doit lire avec S. וישראל אשר כונותה בכוחך.

ne concorde point avec cette rime. Si l'on ne préfère penser que le Siracide a lui-même gâté l'effet de ses rimes au dernier vers, ce qui n'est guère admissible, on reconnaîtra en 17[cd] une répétition du dernier vers de la première partie. Mais pourquoi cette répétition? Ne constatons-nous pas une fois de plus 3 strophes de 6 *disticha?*

Nous laissons la *sentence suivante* v. 18[ab]-21[ab] qui est par trop mutilée.

Ch. XXXVII.

Prudence dans les plaisirs corporels. V. 27-31 = 5 *disticha*.

Mètre de 3 accents; s'écartent du mètre : v. 27[b], 31[a].

27[b] וראה מה רע לה אל תתן לה :

4 accents : nous retranchons suivant L. ראה, qui ne fait que gêner.

ומה רע לה אל תתן לה :

«... et ce qui lui (à l'âme) est nuisible, ne le lui donne pas! »

31[a] בלא מוסר רבים יגועו ועוע :

4 accents : s'il existe un verbe עוע, son sens n'est pas « mourir », mais on doit le comparer à עוָעים « perversité, erreur ». G. S. L. n'ont pas ce second verbe, on y reconnaît une répétition fautive du premier :

בלא מוסר רבים יגועי |

« Par manque de retenue beaucoup périssent. »

Le *rapport* de H. G. S. L. révèle une parfaite concordance de 5 *disticha*. Il n'est pas possible de rétablir une strophe de 6 *disticha* dans l'état actuel du texte.

Ch. XXXVIII.

Dignité du médecin. 1[b]-8[bc] = 8 *disticha;* mètre de 4 accents; s'écartent du mètre v. 1[b], 2, 6, 8.

1[b] גם אתו חלק אל :

2 accents : allonger אל en אלהים. Le même allongement au v. 2 donne 4 accents. — Noter le sens de חלק, *créer*.

גם אתו חלק אלהים :

«... car lui aussi c'est Dieu qui l'a créé. »

6[ab] ויתן לאנוש בינה | להתפאר בגבורתו :

Il manque le *stichos* de 4 accents. En 6[a] on désire une indication plus nette du sujet : L. la contient : *Et dedit hominibus scientiam Altissimus;* nous introduisons אלהים dans le texte et nous corrigeons ainsi la faute métrique.

ויתן אלהים לאנוש בינה | להתפאר בגבורתו

« Dieu a donné aux hommes la science, afin d'être honoré pour ses grands bienfaits. »

8b לֹמען לא ישבֿות מעשהו | ותושיה מבני אדם :

Le *stichos* de 4 accents manque. Au lieu du mot douteux ישבות, mettant à profit la note marginale, nous lisons יִשְׁתַּכַּח.

לֹמען לא יִשתכֿח מעשֹהו | ותושיֹה מבנֹי אדֹם :

« Afin que son œuvre ne tombe pas dans l'oubli, ni l'intelligence ne s'éloigne des hommes. »

Rapport de H. G. S. L. Les quatre ont également 8 *disticha*. Il se peut cependant que tel n'ait pas été l'état premier du texte. C'est en vain que l'on cherche avant le v. 7 un nom auquel puisse se rapporter בהם. Le sens exigerait : « les médicaments ». Or il a été question des תרופות au v. 4ab, la pensée a été interrompue au v. 5, qui n'est guère compréhensible lui-même et assez banal. Le v. 6 est très général. Si on éloigne ces deux ℣. 5-6, le ℣. 7 continue heureusement le ℣. 4. « Dieu fait grandir les médicaments de la terre et un homme prudent ne les méprise pas : le médecin s'en sert pour guérir les maladies, et l'apothicaire en prépare des onguents » : le même sens que donne Midrasch Rabba, Genesis VIII, Midr. Ialq., Iob § 501 (cités chez Cowley-Neub. p. XXVI) à notre passage. Ainsi la sentence reprend l'étendue normale de 6 *disticha*.

Prescriptions concernant les malades. V. 9-15 = 7 *disticha* : mètre de 4 accents : s'écartent du mètre : 12, 14.

12ab וגם לרו[פא ת]ן מקום | ולא יבוש כי גם בי צורך :

Il manque le v. de 4 accents. Sch. a déjà reconnu dans la note marginale מאה une transcription fautive de מאתך que G. et L. placent après ימוש : si nous introduisons ce mot dans le texte, nous rétablissons le mètre.

וגֹם לרופֹא תן מקֹום | ולא ימֹוש מאתֹך כי גֹם בי צֹורך :

« Appelle aussi le médecin et ne l'écarte pas de toi, car il t'est nécessaire. »

14ab אשר יצלח לו פשרא | ורפאות למען מחיה :

Il manque le v. de 4 accents. Au *stichos* 14c S. a le verbe *tethe* « vienne ». Or, si nous suppléons par un verbe tel que תשוב (תשיב? nous reconstituons le mètre.

אשר יצלֹיח לֹו פשֹרה | ותשֹוב רפאֹות למֹען מחֹיה :

« Qui fait réussir sa cure, ainsi la guérison se fait pour la vie. »

Rapport de H. à G., S. L. Les différents textes s'accordent dans le nombre de leurs *stichoï*, toutefois S. ne connaît pas 11ab. L'éloignement de ce ℣. nous paraît débarrasser la sentence d'une ombre. Un

poète qui au v. 10[b] fait de la purification du cœur la condition première de la guérison, doit à peine attacher tant de prix à l'offrande simultanée de graisse et de farine : nous aurions la même opposition que nous retrouvons au Ps. 51. ℣. 12. 19, 21, où le changement de mètre désigne comme suspects les ℣. 20 et 21. Si nous retranchons 11[ab], il reste les 6 *disticha* de la strophe du Siracide.

Prescriptions concernant l'ensevelissement et le deuil. v. 16[ab] — 23 = 9 *disticha;* mètre de 4 accents.

Rapport de H.	G.	S.	L.
16[a-d]	id.	id.	16[a] 16[d] 16[bc]
17[ab]	id.	17[ab] (1)	id.
17[cd]	id.	id.	id.
18[ab]	id.	18[ab] (2)	id.
—	19[ab]	19[ab] (2)	19[ab]
20[ab]	id.	20[ab] (3)	id.
21[a]	id.	21[a] (4)	21[a].
—	—	dupl. 21[aa]	—
21[b]	id.	id.	id.
22[ab]	id.	22[ab] (5)	22[ab]
23[ab]	id.	id.	id.

Ainsi G. L. ont 10 *dist.*, S. 11 *dist.*, H. seulement 9. Quel nombre est original, ou quel nombre se rapproche davantage de l'original? nous ne saurions le décider. Les variantes de texte si marquées que nous retrouvons en S. ne s'expliquent pas par une simple lecture fautive du texte : il semble plutôt que le texte a subi ici des remaniements notables.

Autres correct. V. 17[d] « console-toi de ta culpabilité (עון) » ne donne pas de sens. Selon S. il faut lire חייך au lieu de עון. — Au v. 20[a] il nous semble que אליו doit être changé en לאון « le deuil » d'après G. L.

Au v. 23[a] on introduira dans le texte la note marginale כשבת בית(ו) ישבות.

Supériorité du savant (théologien) sur l'artisan. V. 24-27 (fragment) 5 *dist.*; mètre de 4 accents.

Rapport de H. à G. S. L. Les versets se répondent dans les différents textes. La comparaison de G. S. L. permet de conclure avec une grande vraisemblance à la disposition de la fin du chapitre en strophes de 6 *disticha.*

(1) Bien que le sens de S. et G. diffère, les deux textes dérivent d'une même source.
(2) 18[b] + 19[ab] paraissant très mutilés semblent représenter 3 *stichoi.*
(3) 20[b] s'écarte beaucoup des autres textes.
(4) 21[a] très différent.
(5) 22[a] très différent.

A la 1re *section : Travail du laboureur et de l'artiste,* appartiennent encore :

G.	S.	L.
27c	27c (1)	27c
27d	—	27d
27e	—	27e
27f	id.	id.

Retranchons 27de selon S et nous obtenons 6 *disticha.*

Section II. Travail du forgeron et du potier.

G.	S.	L.
28a	28a (1)	28a
28b-d	id.	id.
28ef	—	28e
28gh	28gh (1)	28gh
29ab	id.	id.
29c	29c (1)	29c
29d	—	29d
30a	id.	id.
30b	30b (1)	30b
30cd	id.	id.

G. fixe notre attention par sa surcharge de v. 28 et 29; S. avec 3 *stichoï* de moins ne laisse aucunement l'impression d'un texte incomplet; on peut bien plutôt considérer 29c (très différent en G.) comme un apport ultérieur. Ainsi la strophe s'équilibre : 3 *disticha* renferment la description des travaux du forgeron et 3 celle des occupations du potier. Nous retrouvons sans peine les 6 *disticha* de la strophe.

Section III. Mesure et limite de la sagesse des artisans.

G.	S.	S.
31ab	id.	id.
32ab	id.	id.
—	33la	—
33 2a	id.	id.
33b-c	id.	id.
34ab	id.	id.

Si nous nous en tenons à S. comme aux sections précédentes, nous rencontrons encore le nombre de 6 *disticha*, sans autre; de plus G. et L. s'en rapprochent beaucoup avec leurs 5 1/2 *disticha.*

(*a suivre.*)

Fribourg.

Hubert Grimme. Le trad. : H. Savoy.

(1) Texte très différent.

MÉLANGES

I

CHOSES D'ÉLAM

D'APRÈS LA PUBLICATION DES TEXTES DE SUSE PAR LE P. SCHEIL (1)

Les fouilles pratiquées à Suse ont produit, comme on sait, de très heureux résultats. M. de Morgan qui les a dirigées en publie le récit (2); le P. Scheil a été chargé de la lecture et de l'interprétation des inscriptions. Ces inscriptions sont en deux langues : les unes sémitiques, les autres Anzanites. Ce sont les premières que le P. Scheil publie aujourd'hui. Un compte rendu critique de son livre dépasserait l'horizon de la Revue comme la compétence du recenseur; nous voudrions plutôt donner à ceux qui ne sont pas spécialistes un aperçu des résultats importants qui se dégagent de cette publication pour l'histoire de l'Orient ancien, toujours intimement liée à la Bible.

Élam est le fils aîné de Sem, disait la Genèse (**10** 22). Et cette affirmation paraissait étrange aux savants qui lisaient dans les inscriptions d'Assurbanipal le récit de ses campagnes dans l'Élam, contre les princes, aux noms étranges et non sémitiques, qui lui opposèrent une résistance acharnée, quoique définitivement impuissante. On peut dire qu'aujourd'hui le vieux texte biblique est pleinement justifié. La vérité est que le pays d'Élam a toujours été disputé entre des puissances rivales, et si on veut entendre le mot dans son sens propre, il faut distinguer l'Élam de la Susiane. C'était la tradition classique (3) et le P. Scheil en a trouvé l'expression dans les anciens textes. « La ville de Suse paraît appartenir anciennement à un district du nom de *Bara'se* ou *Bard'sim* (*Ki*)... et ce district ne se confond pas avec celui d'Élam ou *Nim* (*Ki*)... Ce dernier nom, toutefois, prévalut bientôt et engloba la région de Suse, si bien que tel patési de *Suse* était simultanément gouverneur-lieutenant d'*Élam*... Bien plus, ce nom sémitique d'É-

(1) Textes élamites-sémitiques, première partie accompagnée de 24 planches en héliogravure XVI par V. Scheil, O. P. Paris, Leroux, 1900. Un vol. in-folio de XVI-136 pp., 50 fr.

(2) Fouilles à Suse en 1897-98 et 1898-99. Paris, Leroux.

(3) Étienne de Byzance, Ἐλιμαὶς χώρα Ἀσσυρίων πρὸς τῇ Περσικῇ τῆς Σουσίδος ἐγγύς.

lam cessa un jour de désigner un peuple exclusivement sémitique. Il comprit dans son extension le pays d'*Anšan* ou d'*Anzan* qui, sans aucun doute, était d'autre race et d'autre langue (1)... »

Cette distinction jette la plus vive lumière sur toute l'histoire : il y eut des moments où l'Élam y compris Suse ne formait qu'un seul pays avec la Babylonie; il y eut d'autres époques où, les rôles étant renversés, l'Élam proprement dit faisait partie d'un royaume adversaire des grands États sémitiques. Il est donc très naturel qu'on trouve dans l'Élam des textes sémitiques et des textes anzanites.

Une difficulté cependant s'élève dès le début. Si tous les textes sémitiques publiés viennent en ce moment de l'Élam, en sont-ils originaires? La plupart appartiennent à des rois babyloniens, de race indigène ou de la dynastie kassite. On sait que les vainqueurs ne manquaient jamais, après la conquête d'une ville, de piller les temples et d'emmener les dieux en captivité. Les Élamites n'auraient-ils pas emporté à Suse dans un jour de victoire les stèles babyloniennes, celle de Naram-Sin et celle d'Ḫammurabi ou les bornes-titres relatives à des terrains babyloniens dont la place naturelle était au lieu même où il fallait marquer ses droits? La question est délicate et le P. Scheil se refuse à la résoudre absolument. Les conquérants babyloniens ont pu ériger leurs stèles aux lieux de leurs victoires, les monarques pacifiques ont pu déposer leurs titres de propriétés dans les temples de leurs principales villes capitales. Or il semble bien que tous ces princes ont régné sur l'Élam. On peut donc soutenir que les textes viennent de leur lieu d'origine. Qui croirait qu'un conquérant a été chercher dans la ville assez obscure de Padan la table d'Agabtaḫa octroyée par le roi Bitiliyasu? Il faut penser de même des autres pièces provenant de princes babyloniens. Cependant, puisqu'il s'agit de conquêtes, les textes sémitiques babyloniens à eux seuls ne montreraient pas combien l'Élam était imbu de sémitisme. Ce qui est plus caractéristique, c'est la troisième série des textes publiés, textes sémitiques rédigés par des princes de race anzanite comme leurs noms l'indiquent clairement : « Il faut donc penser de deux choses l'une, ou que les Sémites ont débordé de Babylonie sur l'Élam, en se soumettant à des princes locaux, de race différente, mais qui étaient eux-mêmes sous la suzeraineté plus ou moins continue des rois de Babylonie, — ou que les Anzanites venus de plus loin ont envahi et conquis le pays sémitique d'Élam, et lui imposèrent des maîtres, sans en bouleverser l'économie » (p. XI). Cette seconde alternative nous paraît sans contre-

(1) Introduction, p. IX.

dit préférable, quoi qu'il en soit de la race au point de vue anthropologique, car plus nous remontons dans l'histoire, plus le sémitisme paraît régnant, plus nous descendons, plus l'anzanite domine. Ce sont donc bien les Azanites qui ont envahi un pays sémitisé, surtout s'il s'agit de l'Élam proprement dit, par opposition à la Susiane.

D'ailleurs l'origine exacte de certains textes sémitiques ne change rien à l'histoire de l'Élam, telle que le P. Scheil a pu en tracer les grandes lignes pour la première fois, et c'est sans exagération qu'il a pu dire dans son Avant-propos : « *Ici commence l'histoire du pays d'Élam.* »

A l'origine Suse n'a que des *patésis* ou princes vassaux; comme les autres principautés de la basse Chaldée elle relève des grands monarques de Kiš, d'Agané, d'Ur. Le P. Scheil établit ici un synchronisme important. On sait que Nabonide plaçait 3200 ans avant lui le règne de Naram-Sin. Avant Naram-Sin on connaissait encore son père Sargani-šar-ilani. Nous remontons maintenant plus haut encore : à l'aurore de cette histoire est *Maništu-irba*, roi de Kiš, dont le magnifique obélisque fournit le texte le plus considérable. Le P. Scheil serait assez disposé à diminuer de mille ans la date fixée par Nabonide, comme l'ont proposé Winckler et Lehmann, mais il n'en conclut pas qu'il faut alors attribuer aux princes de Telloh déjà connus une date antérieure; il établit au contraire un synchronisme entre Maništu-irba et URU-KA-GI-NA considéré comme le premier patési de Sirpurla; l'histoire commencerait ainsi en même temps de deux côtés, et c'est à la même époque qu'il faudrait placer (après 3000) le premier prince connu de l'Élam, *Karibu ša Sušinak* (prêtre du dieu susien), patési de Suse et gouverneur d'Élam.

Après lui viennent Idadu, Kal-Ruḫuratir (serviteur de Ruḫuratir), Idadu II, Nin-Silḫaḫa, Kuk-Kirpiaš (serviteur du dieu Kirpiaš), Temti-Ḫalki, Kuri-Gugu (pasteur de Gog (1), Attapakšu (Pakšu est père) dont les noms nous révèlent ceux des principales divinités susiennes.

Les documents fournissent dix-sept noms entre Maništu-irba et Hammurabi. Cependant vers 2280 les Élamites s'étaient affranchis; Kudur-Nanḫundi (1635 ans avant Assurbanipal) fut un brillant conquérant. « La revanche fut complète; une dynastie élamite trôna au cœur même de la Babylonie, et, non contente d'y commander souverainement, poussa, croit-on, bien au delà ses conquêtes » (p. XII).

(1) P. 78 : « Notre Gugu serait, par analogie, et un dieu Gugu גוגג et un pays mât Gugu בוגוג, et cette assimilation semble plus fondée que toutes celles essayées sur Gog et Magog jusqu'à ce jour. »

Un grand prince, Hammurabi, le vrai créateur de la monarchie babylonienne, interrompit pour un temps cet essor : il entra à Suse (vers 2200) et célébra son triomphe dans une inscription qui y a été retrouvée.

« Ce triomphe fut de courte durée... Les efforts des Élamites furent tôt ou tard, à cette époque, couronnés de succès, avec réaction, semble-t-il, contre l'élément élamite sémite. La langue des documents change, et c'est exclusivement à l'anzanite que nous avons affaire. La présence d'un élément sémite ne se trahit plus que par quelques termes ou formules empruntés, et par des noms de divinités dont le culte survécut. Nous nous trouvons en face d'un grand fait accompli : la nationalité élamite, avec l'élément anzanite prédominant, restaurée, pleinement affranchie, reconstituée en monarchie puissante avec Suse pour capitale » (p. XII). Après les succès militaires vinrent les grandes constructions. Undas (an) GAL fut un grand bâtisseur de temples; s'il rendit surtout hommage aux dieux susiens, on trouve aussi parmi les titulaires de ces édifices les dieux babyloniens Nabu, Sin, Adad et Šala, avec l'expression sémitique *mi-el-ki i-la-a-ni-me*, « le roi des dieux ».

Cependant Babylone était tombée au pouvoir des rois kassites. L'Élam subit le même joug. On savait déjà combien cette dynastie étrangère, tout en gardant ses noms kassites, subit l'influence de la civilisation du pays conquis.

Les ruines de Suse ont livré toute une série de titres de propriétés où se lisent des chartes de donation octroyées par les rois kassites de Babylone, et ces titres ne sont ni en kassite ni en anzanite, mais en babylonien. Cependant l'arrière-pays demeurait fidèle à des princes de sa race; des coups de mains heureux les conduisirent à Suse et même à Babylone, « et certainement peu après les règnes de Melišiḫu et Marduk-bal-iddin (1144-1117), l'Élam avait recouvré son autonomie » (p. XIV). Les princes nationaux qui règnent alors écrivent presque exclusivement en anzanite. Cependant la réaction n'est pas aveugle; il y a comme une sorte de souci de l'hérédité royale dans Silḫak (an) In Šušinak qui donne assez régulièrement le nom antique du premier constructeur des monuments qu'il restaure. L'histoire existait donc, et une sorte de sentiment de la solidarité des rois, lorsque ce monarque s'écrie : « Que le roi futur garde ce que le roi prédécesseur laissa derrière lui! et que, roi, il reconnaisse le bienfait d'un roi! » (p. 120).

Mais déjà l'Assyrie entrait en scène avec Téglathphalasar Ier (vers 1950). Vers cette époque il faut placer des rois nouveaux, découverts à

Suse, qui écrivent en anzanite. La lutte s'engagea bientôt avec les Sargonides, et pour un temps l'Élam devint l'allié de son ennemi héréditaire, la Babylonie menacée par les Assyriens. Nous empruntons encore au P. Scheil la conclusion de cette rapide esquisse : « La Babylonie succombe, pour un temps seulement, sous les coups de l'ennemi, c'est-à-dire jusqu'à la venue de Nabopolassar (625-605). Mais les Élamites, semble-t-il, ne se relevèrent plus de la défaite qui leur fut infligée par Assurbanipal. Nabuchodonosor règne à Suse.

« Bientôt avec Cyrus, des peuples nouveaux s'installèrent en Susiane, et dans ce flot se perdirent, politiquement parlant, Anzanites et Sémites. Les Achéménides donnèrent leur nom à une période nouvelle qui confine à l'histoire dite *classique*. Cependant les langues anzanite ou babylonienne, en dehors de documents privés, parurent encore dans quelques inscriptions officielles, pour rappeler aux vaincus que c'en était fait du passé, bien plus que pour honorer des traditions nationales. A en juger d'ailleurs par les luttes intestines en Élam sur lesquelles l'inscription d'Assurbanipal nous renseigne si bien, il semble que la décomposition naturelle eût rapidement achevé ce grand corps, lors même que des guerres extérieures et les invasions n'eussent pas contribué à en précipiter la chute » (p. XV s.).

Nous avons suivi pas à pas le P. Scheil dans son Introduction qui ouvre l'histoire de l'Élam et servira sans doute de cadre aux textes anzanites comme aux textes sémitiques, en attendant que de nouvelles découvertes viennent en éclairer les parties encore obscures.

Les textes sémitiques sont rangés dans l'ordre chronologique, sans distinction d'auteurs babyloniens, susiens ou kassites. Le document le plus considérable est l'obélisque de Maništu-irba, écrit dans un admirable style ancien dont les caractères ont été dessinés dans une liste spéciale par M. G. Jéquier. C'est un immense acte de vente de grands territoires acquis par le roi de Kiš, et payés par lui. Et si l'on est un peu déçu de ne pas trouver dans ce vénérable document des renseignements historiques, on est confondu de ce qu'il révèle, pour cette haute époque, d'esprit de justice dans un grand conquérant, de précision administrative et d'exactitude juridique. On y voit figurer à divers titres environ cinq cents personnes, ce qui constitue déjà un ensemble énorme de faits à noter. Parmi les noms propres il faut relever quatre Ismâ-ilu, — c'est-à-dire Ismaël à la manière cananéenne, car le babylonien donnerait Ismi-il, — Laban, nom biblique, Rabe-ilu, qui sera célèbre chez les Nabatéens. Une liste de 49 hauts fonctionnaires comprend en tête « le frère du roi », qui pourrait donc être un titre honorifique, comme chez les Nabatéens, et un tondeur

(gallab) qui doit donc être un ministre sacré, sans quoi il ne figurerait pas parmi ces grands : cela rappelle le barbier sacré (gallab) du tarif de Citium, comme le nom propre Galab-Eâ est analogue au phénicien Galab-Élim. Dans les noms propres *Ilu* (dieu) figure très souvent, et même une fois comme nom propre d'après Scheil (1) qui d'ailleurs ne donne pas de raison de cette anomalie qui est intéressante et qui est bien constatée. La paternité divine est marquée par le nom A-ar ili, « rejeton du dieu », et A-ar Eâ, « rejeton d'Ea » (2).

Le nom de l'illustre Sargon l'ancien est expliqué : Éclaire, ô dieu Gani, le roi de la cité, *šar Gani šar ali,* avec un jeu de mots sur šar. — La magnifique stèle de Naram-Sin a été fort endommagée en ce qui concerne la vieille écriture du conquérant que plusieurs historiens auraient volontiers relégué dans la légende et dont les écritures ont été trouvées à Babylone, à Sippar, à Nippur, à Sirpurla, au pays de Mardin et maintenant à Suse. — Les patésis de Suse viennent ensuite avec Karibu ša (ilu) Šusinak, le prêtre du dieu susien. Scheil a montré que l'idéogramme du dieu correspondait à celui de la ville de Suse. La terminaison *ak* serait sémitique, et en somme nous ne connaîtrions pas le vrai nom de ce dieu qui est seulement qualifié comme le dieu spécial de la ville, à la manière des Baal cananéens. Ces textes mentionnent des consécrations ou des constructions et restaurations complètes de temples. Parmi les constructeurs une femme prend la parole, ce qui montre le rôle important de la femme en Orient à cette époque reculée. Entre les autres pièces, deux titres-bornes des princes kassites sont surtout remarquables. Nazi Maruttaš a donné un terrain considérable à Marduk tout en indemnisant les précédents propriétaires. Il décrit soigneusement le sol et place son acte sous la protection des dieux : « tous les grands dieux dont sur cette pierre-ci les noms sont commémorés, les armes manifestées, les sièges représentés... ». Et, en effet, sur deux faces de la pierre les symboles divins apparaissent avec les trônes des dieux. Le même spectacle nous est offert, mais avec plus d'éclat encore, sur le *kudurru* de Melisiḫu. Il est inutile, sans une représentation par le dessin, de décrire ce singulier cortège, le soleil, la lune, la planète, des animaux portant le trône des dieux et sur ces trônes des symboles... Nous avons là deux pages incomparables pour l'histoire religieuse de la Babylonie (3). L'explication en est sans doute réservée aux volumes qui traiteront de l'archéologie. Nous ne pouvons cependant nous défendre de signaler le petit veau qui porte sur son dos le sym-

(1) Table de la page 50 d'après le nom propre Iti-ilu.
(2) Le nom anzanite cité plus haut Attapakšu révèle la même pensée, Paksu est père.
(3) Comparer V. Rawlinson, p. 57.

bole de la foudre : c'est Adad, le taurillon puissant, fils d'Anou... il nous semble que l'idole de Iahvé adoré à Béthel sous la forme d'un veau devait avoir cette figure! Sachons attendre, la mine n'est pas épuisée, l'œuvre est faite de main d'ouvriers.

Fr. M. J. Lagrange.

P.-S. — Cette étude sur les travaux du R. P. Scheil était déjà imprimée, lorsque nous avons lu dans le *Journal Officiel,* n° du 16 décembre 1900, que — par décret en date du 14 décembre, rendu sur la proposition du ministre de l'instruction publique et des beaux-arts, et vu les déclarations du conseil de l'ordre de la Légion d'honneur, en date des 8 et 13 décembre — le P. Scheil était nommé au grade de chevalier de la Légion d'honneur, aux titres suivants : « Le P. Scheil (Jean-Vincent), maître de conférences à l'école des hautes études. Membre de la délégation scientifique de Perse. Grand prix à l'école pratique des hautes études, classe 3, à l'Exposition universelle de 1900. » (N. D. L. R.)

II

LE TOMBEAU DES PROPHÈTES

« Malheur à vous, disait un jour Jésus aux Pharisiens, malheur à vous qui construisez des monuments commémoratifs pour les Prophètes quand vos pères les ont tués! Vous vous rendez ainsi témoins des œuvres de vos pères » (Luc **11** 47).

La croyance du peuple, toujours ingénieuse pour rattacher à un grand souvenir l'origine oubliée d'un monument, ne pouvait manquer de mettre à profit une indication si précieuse. Aussi dans la répartition des titres historiques qui a doté d'un nom tout hypogée quelque peu remarquable des environs de Jérusalem, les monuments des Prophètes devaient occuper un rang d'honneur. Pourquoi on leur a réservé la nécropole originale creusée presque au sommet du Mont des Oliviers, vers son extrémité méridionale, ce serait assurément fort difficile à dire. Le vocable ne s'en est pas moins implanté avec assez de consistance pour prévaloir contre l'évidente inexactitude de l'attribution; il a même exclu le nom, peut-être encore

usurpé, de *Péristéréon* que quelques savants ont tenté de lui substituer, et il s'est imposé à l'onomastique arabe qui appelle encore ces tombes *Qobour el-'Anbiâ*. La vénération juive a succédé sur ce point à la croyance chrétienne quand celle-ci a commencé de s'affaiblir.

Sans entrer plus avant aujourd'hui dans l'histoire curieuse de cette tradition, je voudrais seulement présenter un nouveau relevé de l'hypogée, plus précis et plus fidèle que ceux déjà publiés, et enregistrer ensuite quelques observations qui peuvent avoir leur intérêt. En effet si l'on connaît maintenant l'origine et la destination du monument, grâce à l'exploration minutieuse qu'en fit naguère M. Cl.-Ganneau en 1870 et 1874, sa forme originale n'a été qu'imparfaitement observée.

La nécropole a été visitée et décrite à l'infini; cependant il résulte beaucoup mieux de ces descriptions l'impression de ce qu'elle pourrait être ou de ce qu'elle n'est pas que la notion exacte de ce qu'elle est. C'est ainsi que M. Schick avait parlé de « forme cananéenne » à cause de la forme ronde qu'il croit caractéristique de l'âge reculé des Cananéens, mais il se refusait à mieux définir la date et l'auteur. M. de Saulcy hésitait lui aussi devant un nom ou un chiffre; toutefois il insistait avec énergie sur l'antiquité très haute du tombeau qui lui rappelait « les Syringes de Thèbes. » Il avait même la fortune de découvrir « parmi une foule d'inscriptions judaïques cursives tracées... à une époque très ancienne si l'on en juge par la forme des lettres, une inscription en caractères démotiques égyptiens » où il ne put lire d'ailleurs « que le titre de Prêtre de Ré ou du soleil » (1). Combien d'autres récits ont encore enrichi la légende!

La configuration de l'hypogée a donc subi le contre-coup de la vénération ou de l'indifférence qui animaient les visiteurs. Et si les narrations divergentes sont peu de nature à surprendre, les dissemblances qui éclatent lorsqu'on rapproche diverses reproductions du plan d'après Tobler, de Saulcy et autres, font beaucoup plus d'impression; il est surtout assez piquant, lorsqu'on les compare sur place avec le monument, de remarquer que toutes l'ont rendu, en quelques détails au moins, d'une manière très conventionnelle. M. Schick en faisait l'observation en 1893, au moment où l'hypogée, devenu propriété russe, était de nouveau signalé particulièrement à la curiosité des chercheurs par le fait des inscriptions dont on le disait couvert et des réclamations désespérées des Juifs, qui pensèrent se voir retirer le droit de venir en pèlerinage aux *mémoires* de leurs prophètes. L'accès de la nécropole ayant été maintenu public par décision officielle

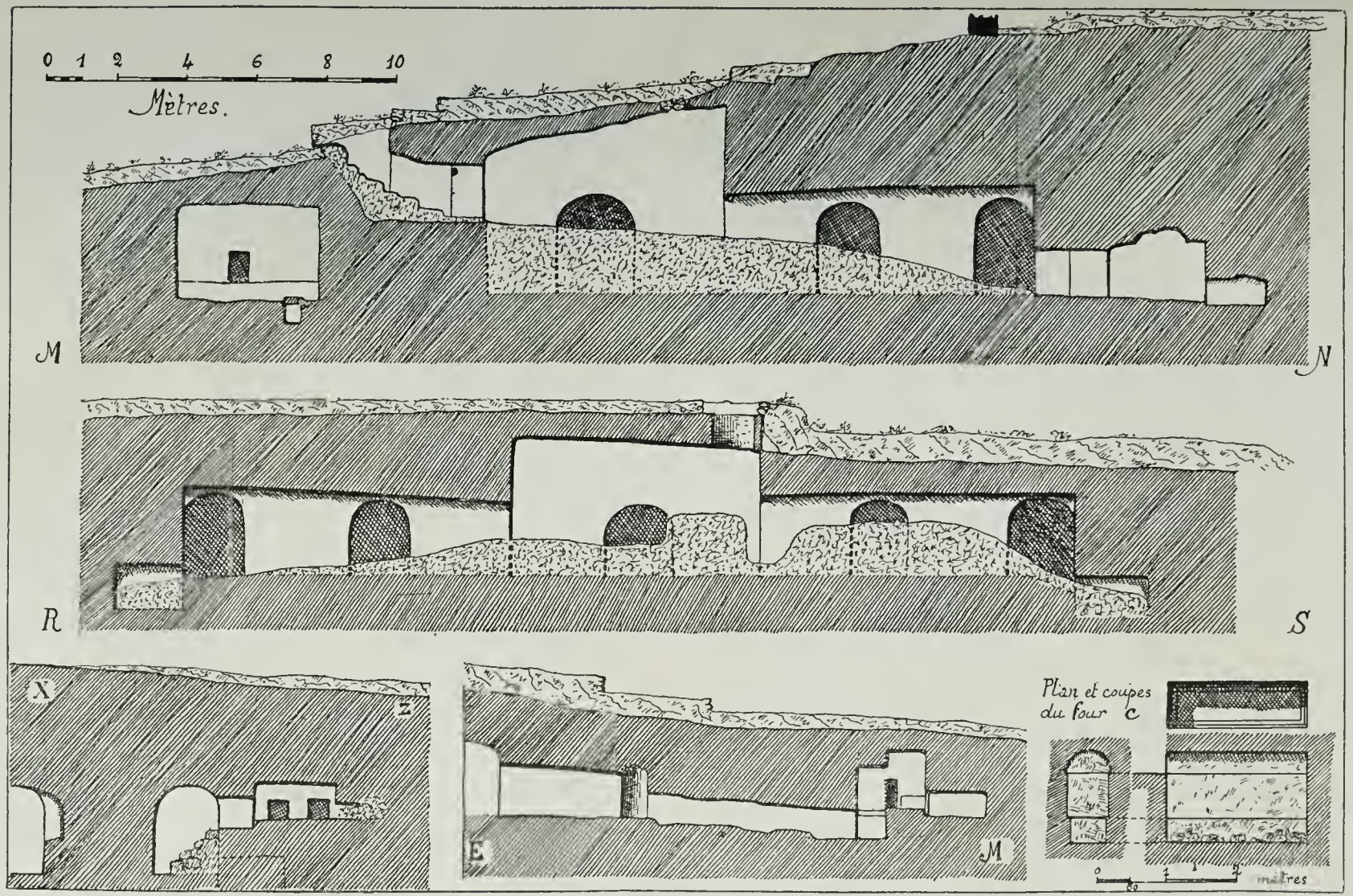
(1) *Voyage autour de la mer Morte*, II, 287.

de Constantinople, M. Schick profita de la circonstance pour rectifier les plans antérieurs. Son levé nouveau (1) accompagné de quelques notes fut accueilli avec la plus entière confiance. Il est devenu courant : M. Cl.-Ganneau l'a adopté dans son récent ouvrage (2) et il a été introduit dans les Guides. C'est à peine cependant s'il est aussi exact que tel ou tel des anciens plans, celui de M. de Saulcy par exemple, ou celui de M. Pierotti gravé en marge de son plan de Jérusalem. Tout y a été tracé avec une visible préoccupation de régularité et quelques parties n'ont dû être dessinées que par à peu près; d'ailleurs une note finale en avertit très loyalement : « Je n'ai pas été à même, y est-il dit, d'examiner spécialement (*properly*) les chambres du nord ou plutôt du nord-est, avec quelques kokim et un passage étroit et bas comme un aqueduc, car nous y avons rencontré une bête énorme... » (*op. c.*). Et il faut croire que le trouble causé chez l'explorateur par l'apparition inopinée de cette bête indéfinie fut violent et profond au point de lui faire perdre tout souvenir de la disposition de ce lieu dangereux, lorsqu'il eut battu prudemment en retraite. Si M. de Saulcy en ce point a serré de plus près la réalité, il ne s'en fait pas honneur à lui-même. Il « renonce à décrire ce labyrinthe » dans lequel il a « failli étouffer » et affirme qu'il eût « bien certainement renoncé à connaître toute cette partie du monument » sans l'opiniâtreté de ses compagnons de travail qui n'ont « pas voulu quitter cette effroyable tombe sans en avoir fait un croquis » entièrement mesuré (*op. c.*, p. 285). Et il n'est pas jusqu'à M. Cl.-Ganneau qui n'ait déclaré cet endroit « une parfaite impasse qu'il est extrêmement déplaisant et même dangereux d'explorer » (*op. c.* p., 348).

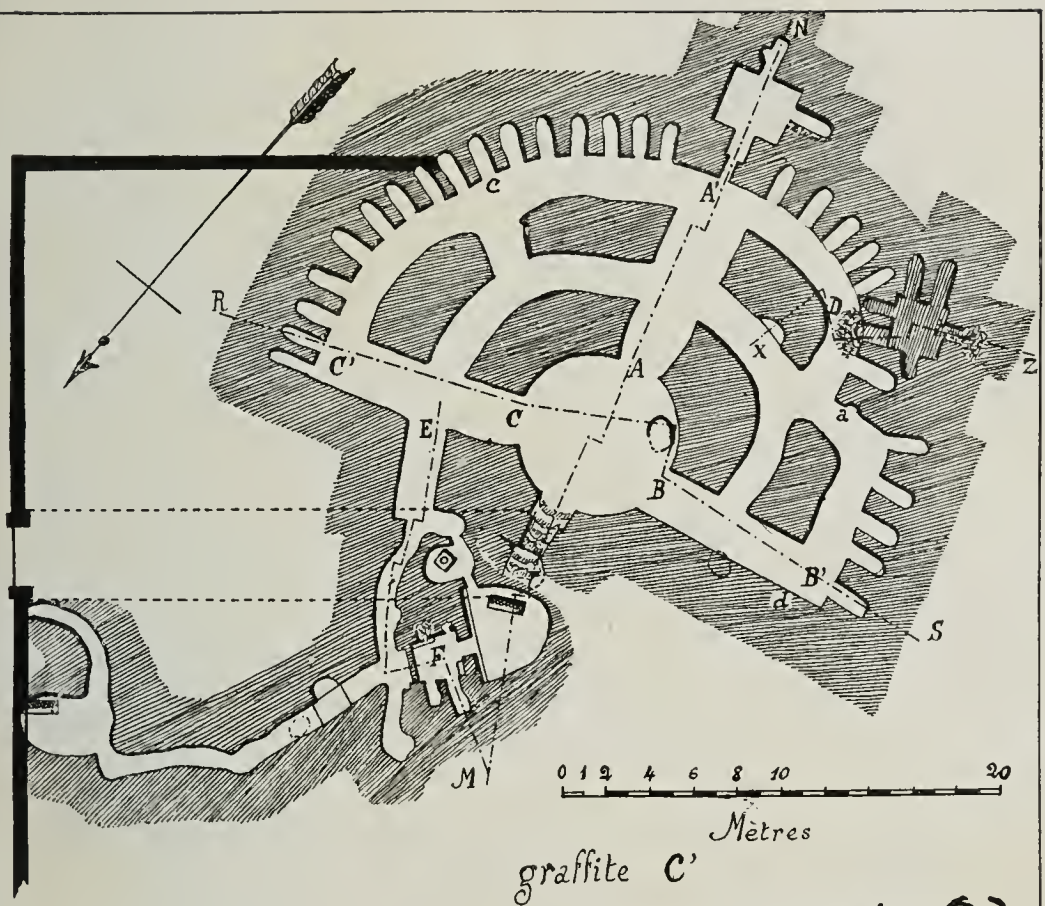
En cet état de choses il ne paraîtra pas hors de propos de publier un nouveau graphique qui s'efforce de rendre la réalité aussi fidèlement qu'elle a pu être observée. Les notes suivantes serviront à en faciliter la lecture et l'intelligence.

Le seuil de l'entrée devait se trouver à $3^{m},50$ environ sous la surface actuelle du sol. La chute du rocher étant fort rapide en cet endroit, il suffisait apparemment de trois ou quatre marches pour pénétrer à l'intérieur, mais assurément les huit degrés restaurés au plan de M. Schick ne retracent ni l'état ancien ni les quelques gradins rudimentaires ménagés aujourd'hui dans les éboulis qui obstruent le passage. On ne remarque à l'extérieur aucune trace de fermeture. La porte, prise dans la masse du rocher, s'élargit en forme de couloir

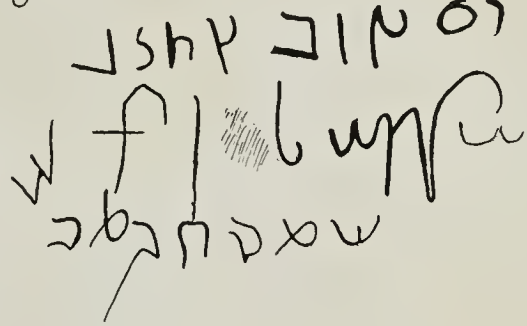
(1) *Quart. Stat.* 1883, p. 128 ss.
(2) *Archaeological Researches*, I, 347 (1899).



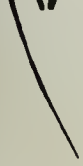
Jérusalem. — Qobour-el-Anbiâ.

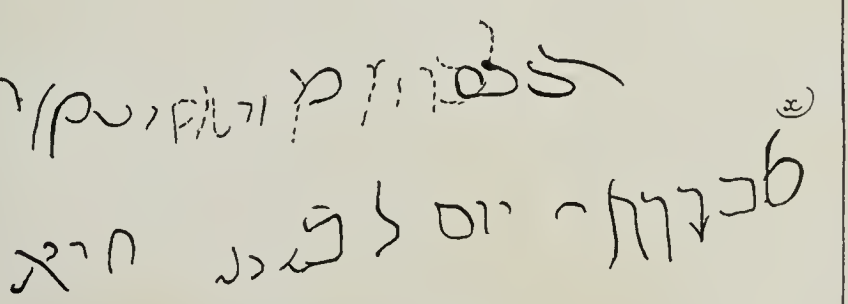


graffite C'



graffite d





Jérusalem. — Qobour-el-Anbiâ.

dont la longueur moyenne est de $2^m,65$ et la largeur intérieure de $1^m,60$. Elle était fermée aux deux tiers du couloir par un vantail unique, trop large probablement pour avoir pu être de pierre; on observe facilement encore la place des gonds et des verrous. Gonds et verrous étaient en fer, à en juger par les traces qu'ils ont laissées dans la pierre. Lorsqu'on a franchi cette porte on se trouve dans une chambre à peu près ronde, qui a 7 mètres de moyen diamètre. Ce qui frappe dès l'abord, c'est la disposition du plafond, qui, au lieu d'être horizontal, s'élève suivant l'inclinaison naturelle du rocher et affleure de si près la surface extérieure qu'en un point la paroi trop mince s'est effondrée. Ce plafond est percé ailleurs d'une ouverture artificielle grossièrement ronde; son plus grand axe est de $1^m,10$ et elle n'a aucun rapport de symétrie avec la rotonde qu'elle sert maintenant à éclairer. Les parois du vestibule ont conservé de larges plaques de ce crépissage en brique pilée et en tessons, employé de nos jours encore en Palestine sous le nom de *ḥamra*, pour rendre les citernes propres à retenir l'eau. La terre qui s'est précipitée par l'ouverture du plafond et par la porte ne permet pas en ce moment de constater la profondeur de l'excavation; une petite fouille récemment pratiquée par le gardien nous a pourtant fourni à ce sujet une donnée précieuse, à savoir que l'ouverture des galeries transversales, dont on voyait seulement le cintre supérieur et dont l'accès était difficile, a en réalité au minimum $2^m,50$ de hauteur. Sans avoir la régularité irréprochable qu'on leur a prêtée dans les plans, ces galeries forment néanmoins comme trois rayons perpendiculaires entre eux d'une vaste circonférence qui aurait son centre au point où se coupent à angle droit les deux plus grands axes de la rotonde. L'ouverture A, en face de l'entrée, n'a que $2^m,05$ à $2^m,10$. Elle s'avance en s'élargissant et lorsque à $9^m,10$ de profondeur elle tombe sur une paroi de rocher, elle a $3^m,15$ de largeur. Le couloir B a $2^m,32$ au point de départ et $2^m,25$ lorsqu'il rencontre la paroi qui le ferme à $8^m,82$ de profondeur. C, dont l'ouverture est de $2^m,20$, a un développement de $9^m,35$ et près de $2^m,80$ à son extrémité. Une galerie semi-circulaire dont la largeur varie entre $1^m,70$ et 1^m85 relie les sommets des trois rayons. Mais sa marche assez régulière entre A′ et C′ est brusquement interrompue vers le milieu du parcours entre A′ B′. Le vieux plan de Tobler tâchait déjà de rendre sensible cette déviation, qui avait été en tout cas exactement observée par de Sauley et enregistrée dans son plan. Schick n'aurait pas dû, en prétendant les corriger sur ce point, sacrifier l'objectivité à la préoccupation de symétrie. A partir du milieu de A′ la galerie prolonge sa marche normale sur une longueur de $9^m,30$ puis

la courbe se rétrécit tout à coup sur une longueur de $2^m,75$, pour s'ouvrir de nouveau presque à angle droit et après un parcours de 5 mètres environ redevenir à peu près circulaire jusqu'à ce qu'elle rencontre B′, à $6^m,75$ plus loin. La hauteur à peu près uniforme de la grande galerie est de $2^m,55$ jusqu'au sol actuel sous lequel le rocher ne doit être qu'à une très faible profondeur. Un crépissage moins résistant que le *ḥamra,* couvre les parois et la voûte en cintre surbaissé. Il est appliqué en couches plus ou moins épaisses sur des débris de poterie, de façon à corriger l'inégalité des parois mal dressées.

Une seconde galerie, concentrique à celle-ci, relie les grands rayons assez exactement dans le milieu de leur longueur. Sa largeur, un peu moindre que celle de la précédente, oscille entre $1^m,62$ et $1^m,80$. Elle est couverte du même crépissage et se rencontre directement avec la galerie extérieure dans le secteur A′B′, tandis qu'un nouveau rayon très court ($1^m,60$, sur $1^m,50$ de large) les met en communication dans la partie opposée.

En face du point où cette galerie débouche sur le rayon CC′ s'ouvre à angle droit un autre couloir, E, large de $1^m,85$ et long de $4^m,20$. Une cassure en a irrégulièrement élargi le fond. Ici finit toute symétrie telle quelle, n'en déplaise aux doctes auteurs des précédents relevés. A tout prendre, c'est encore le plan de M. de Saulcy qui rendait le moins mal la physionomie bizarre et compliquée de cette partie de l'hypogée. Le dessin du *Quarterly St.* n'est plus qu'une haute fantaisie; l'exploration est pourtant ici encore la chose la plus simple du monde. Un passage très irrégulièrement percé sur une hauteur moyenne de $0^m,70$, une largeur de $0^m,60$ et $6^m,20$ de long amène de biais devant une chambre qui s'ouvre à un niveau bien plus élevé que celui du passage en question. Elle contient des tombes et donne accès dans une seconde chambre plus vaste et qui a l'air inachevée. Une cassure probablement récente dans une des parois met cette chambre en communication avec une citerne ouverte actuellement elle-même par une autre cassure sur le couloir E. Vis-à-vis de ces chambres le couloir redevenu beaucoup plus élevé se prolonge en zigzags assez difficiles à expliquer, à travers la roche de plus en plus friable. Le long des parois qui continuent de s'effriter on remarque les vestiges de plusieurs auges sépulcrales. Le plafond trop mince s'est effondré en deux endroits et il paraît évident sur plusieurs points qu'en perçant ce long tunnel on a éventré des tombes creusées à la surface du rocher. Après diverses oscillations la galerie cesse quand elle est revenue devant le mur de clôture de la propriété russe, au bord du chemin; la pierre est manifestement trop douce pour qu'il ait été possible de pousser

plus avant. Robinson (1) en avait déjà fait la remarque et il ajoutait qu'un air pur circule dans toute la galerie. Depuis l'entrée en E il n'y a plus aucun crépissage, même dans les deux chambres dont les parois sont cependant dressées comme dans la partie principale de l'hypogée, avec plus de soin peut-être. L'examen des plans éclaircira cette decription sommaire et en précisera le détail.

L'orientation irrégulière du monument a dû être exigée par la disposition du rocher, si toutefois ceux qui ont creusé la tombe se préoccupaient encore de l'orienter. Mais avant de rechercher son origine il faut achever d'enregistrer les faits qui peuvent servir d'indices à ce sujet.

Ces faits sont de deux sortes : les particularités techniques de l'exécution du monument et les inscriptions qui s'y trouvent. Revenons à l'entrée pour passer d'abord en revue les détails matériels négligés dans la description d'ensemble.

La situation de la porte extérieure par rapport au vestibule et la forme de celui-ci paraissent impliquer un remaniement de cette salle et une adaptation postérieure à une fin différente de sa destination première. On s'explique mal en effet, pour une entrée d'hypogée, cette ouverture pour ainsi dire accrochée à une paroi, ce qui nécessitait certainement plusieurs marches d'escalier toujours incommodes. Pourquoi ne pas plutôt abaisser le seuil en prenant le couloir extérieur plus loin sur la pente de la colline? Ou si l'on croyait avantageux d'abaisser le niveau du vestibule pour rencontrer un meilleur banc de rocher, à quoi bon s'imposer en même temps la tâche inutile de relever le plafond suivant la courbe du rocher, au point d'en compromettre la solidité? Le regard pratiqué à une extrémité de ce plafond est vraiment trop peu en harmonie avec les autres détails de la pièce pour avoir été installé là à dessein en vue d'y laisser pénétrer la lumière. Tout deviendrait plus clair dans l'hypothèse de M. Cl.-Ganneau qui ferait de cette rotonde une ancienne citerne, choisie comme point de départ d'une vaste sépulture. La bouche primitive devenant hors d'usage par la création d'une entrée qu'on fit aussi simple que possible, aurait été agrandie comme prise de jour. La forme circulaire est relativement fréquente pour les citernes et il n'y aura plus lieu de parler à son sujet d'origine cananéenne comme le faisait M. Schick.

Aucune tombe n'a été remarquée ni autour du vestibule ni dans les couloirs perpendiculaires et il faut s'avancer jusqu'à la grande galerie pour trouver les *kôkîm* ou tombes horizontalement creusées dans le

(1) *Nouvelles recherches bibliques*, éd. allemande, p. 331. Je ne sais vraiment pourquoi M. Schick affirme que Robinson n'a pas visité ce tombeau (*Quart. St.* 1893, p. 130).

rocher. Pénétrons par le couloir B, le plus encombré, car les terres s'y sont précipitées par une cassure de la voûte. En B′ (*d*) M. Cl.-Ganneau a signalé sur la paroi septentrionale « le commencement d'une galerie » qui pourrait compléter la « symétrie du plan circulaire » (*op. c.*, p. 348) et contenir encore des tombes inviolées. Aucun déblaiement n'a été pratiqué depuis; les décombres ont même dû au contraire s'amonceler davantage, car il nous a été impossible de constater l'existence de cette galerie. Elle me semblerait pourtant *a priori* quelque peu problématique. Il faudrait la supposer à un niveau très inférieur à celui de toutes les autres puisque son ouverture n'est pas encore apparente à 2 mètres environ au-dessous de leurs plafonds; au surplus, l'inclinaison très rapide du rocher rendrait difficile le complément du plan circulaire, qui en tout cas demeurerait certainement irrégulier dans la partie opposée, vers le couloir E. Ce qui serait plus facile à admettre en l'absence de preuves positives qu'une fouille aurait promptement fournies, c'est l'existence d'un ou plusieurs *kôkîm*.

La série de ceux qui sont apparents commence tout à côté. L'ouverture des *loculi* est au niveau du sol et très basse : $0^{m},45$ en moyenne; elle a une largeur à peu près uniforme de $0^{m},65$. Légèrement cintrée en haut, elle ne présente aucun vestige de feuillure où se serait encastrée une dalle fermant la tombe. Je n'ai observé qu'un seul cas où cette fermeture a dû exister : c'est le *loculus* occidental de la chambre F. Les fours s'enfoncent à angle droit dans la paroi. Ils sont creusés avec très peu de soin, s'élargissant ou se rétrécissant probablement selon le plus ou moins de résistance que la pierre a offerte au mineur. Ils n'ont jamais eu de revêtement. Leur longueur moyenne paraît de $1^{m},95$ et ils sont en général un peu arrondis à l'extrémité. Un détail qui a peut-être quelque importance et qui ne semble pourtant pas avoir été signalé, c'est leur profondeur assez insolite et leur division comme en trois étages par des retraits ménagés dans le rocher et qui ont apparemment servi à supporter des dalles. Les croquis publiés dans le grand ouvrage des ingénieurs anglais, *Ordnance Survey of Jerusalem* (pl. XXIV, n°s 6-7), ne rendent que très approximativement cette disposition (voy. plan et coupes). Elle n'est plus partout très apparente dans l'état actuel de la nécropole : il est néanmoins facile d'en observer presque partout la trace et dans plusieurs tombes elle est manifeste et remet invinciblement en mémoire les catacombes romaines avec leur superposition de *loculi* ayant contenu chacun une sépulture. On supposera, en effet, sans trop de difficulté, que chaque tombe des *Qobour el-'Anbiâ* a pu recevoir aussi plusieurs corps superposés, deux au moins, peut-être trois, si l'on admet l'existence possible d'une fer-

meture quelconque du *loculus* lorsqu'il était rempli. Ce détail, à tout le moins vraisemblable, a sa valeur pour la discussion ultérieure de l'origine du monument. C'est d'ailleurs le seul cas qui me soit connu en Palestine d'une tombe ainsi disposée. Tout au plus pourrait-on en rapprocher le tombeau connu à Jérusalem sous le titre de « Tombeau de saint Siméon », dans l'église grecque orthodoxe de *Qaṭamôn*. Encore l'analogie serait-elle fort imparfaite; on n'a ici qu'un seul retrait où puisse s'appuyer une dalle de fermeture au-dessus de laquelle était entassé peut-être un blocage destiné à mieux protéger la sépulture. On pourrait songer aux tombes nabatéennes de Pétra qui ont été fermées dans quelques cas par trois dalles superposées : mais l'intervalle laissé entre elles était rempli de maçonnerie; c'était une mesure de précaution ajoutée à beaucoup d'autres pour mieux dépister les chercheurs de trésors et sauvegarder l'inviolabilité de la tombe. S'il en eût été de même dans notre sépulture, la maçonnerie se révèlerait ici ou là. La précaution eût été d'ailleurs fort inutile puisque la situation du tombeau n'était nullement dissimulée à l'extérieur.

Les ouvertures des *kôkîm* ont pour l'ordinaire $0^{m},65$ de large; en quelques rares exceptions 0,55 seulement, mais leur répartition le long de la paroi est très inégale, surtout de B′ en D; au delà ils sont espacés de $0^{m},80$, $0^{m},75$ et $0^{m},70$; les intervalles de 1 mètre et de $0^{m},65$ sont rarissimes. En *a*, où la galerie forme un angle si brusque, on attendrait un *kôk*; il n'y en a pas d'apparent, mais une simple entaille peu profonde dans le rocher. Peut-être a-t-on abandonné le travail après avoir constaté qu'il y aurait risque de rencontrer la tombe creusée sur le retour d'angle de la galerie. La chambre qui s'ouvre en D a-t-elle une relation quelconque avec la déviation qui survient dans la marche jusqu'ici régulière du couloir en hémicycle? M. Schick l'a pensé. Il croit cette chambre « d'origine juive et très probablement plus ancienne que le reste de l'hypogée » (1). Le plan qu'il en donne prouverait le contraire, car on y voit les *kôkîm* disposés avec la plus grande précaution pour n'enfoncer ni les tombes inférieures ni la muraille du passage, qui auraient pourtant été creusés après coup. Des escaliers très corrects facilitent l'accès dans cette pièce sans qu'on dise si elle aurait été utilisée à nouveau, car en parlant (*loc. c.*) de tombes « juives et païennes » ou de « nombreux tombeaux juifs et chrétiens juxtaposés (*combined*) », on ne peut vouloir dire que l'usage en ait été simultané. En fait cependant, la contradiction n'existe pas entre le texte

(1) *Op. c.*, p. 131. Il avait pourtant remarqué à la page précédente que la « forme ronde est cananéenne et la carrée est juive »; c'est donc la chambre qui serait postérieure au corridor!

et le plan, car le plan est ici purement théorique, c'est-à-dire faux. M. de Sauley, préoccupé à coup sûr de cette singularité du monument, lui avait trouvé une cause qui eût semblé démonstrative si elle était réelle. « En ce point, disait-il, la paroi du rocher, grâce à la présence de couches de silex (1), a offert des difficultés de taille, telles que le plan général a été abandonné. Quatre marches grossières et irrégulières ont été prises dans la masse, et montent à une petite chambre carrée, de $2^m,30$ de côté. Les parois de celle-ci sont percées de cinq fours à cercueil » (*op. c.*, p. 284). Si les marches, en effet très grossières, sont « prises dans la masse », je le crois douteux : on l'aurait vite établi s'il était possible de donner quelques coups de pioche; mais j'avoue qu'il m'a été impossible de reconnaître les couches de silex. Le calcaire blanc à grain fin et mou, avec de mauvaises fissures, apparaît partout. Tout bien examiné, il demeure plus vraisemblable que la chambre a été creusée en même temps que le reste de l'hypogée. Sa préexistence, qui rendrait en effet bien compte du changement de direction de la galerie, a contre elle des difficultés sérieuses. La principale résulte de la disposition des *kôkîm*. La muraille de rocher du côté du corridor n'ayant guère qu'un mètre d'épaisseur, le four creusé de ce côté, moins profond déjà qu'ils ne le sont pour l'ordinaire, entre de biais dans la paroi pour ne pas la dépasser. Les deux tombes de l'est sont régulières; celle du sud obstruée pourrait à la rigueur être la porte d'une autre chambre ou celle de l'extérieur; quant à l'excavation rudimentaire qu'on observe à l'ouest, il est impossible d'y voir autre chose que la tentative abandonnée d'y pratiquer une sépulture. Le roc a-t-il été trouvé trop mauvais ou une circonstance quelconque est-elle venue arrêter l'opération avant son achèvement? Je croirais assez volontiers qu'on l'a suspendue dans la crainte de défoncer le four contigu, à l'étage inférieur. La disposition de la chambre constitue une autre objection contre son antériorité. Elle a $2^m,15$ et $2^m,33$ dans ses grands côtés, mais elle est fort peu régulière. Sa hauteur dépasse à peine 1 mètre et il faudrait supposer l'entrée primitive par l'ouverture du sud, ce qui se conçoit mal, étant donnée sa position sur la colline. Espérons qu'une fouille, peu compliquée, viendra quelque jour faire la lumière sur ce point. En attendant, il demeurerait, si l'on veut, la ressource d'imaginer au moins un remaniement de la salle pour la rattacher à l'hypogée nouveau dont elle aurait si malencontreusement dérangé le plan. Cette hypothèse rendrait compte de l'aspect des *loculi* du nord et de l'ouest.

(1) M. Cl.-Ganneau (*op. c.*, p. 362) signale aussi ces silex ou quelque chose d'analogue, pour expliquer le coude fait par la galerie; mais il ne prétend émettre qu'une hypothèse.

A penser au contraire que la chambre et les galeries ont la même origine, on coupe court aux difficultés auxquelles il vient d'être fait allusion. D'autres subsistent sans doute, et j'en suis frappé tout le premier; il faudra trouver un motif au détour de la galerie ou affirmer qu'elle a été tracée au hasard; il faudra aussi justifier l'incommodité d'accès dans cette chambre et sa situation en ce point plutôt qu'en tout autre. Au lieu cependant de s'attarder davantage à la solution d'une énigme que la recherche de demain peut si facilement fournir, contentons-nous de faire ressortir un fait qui paraîtra justifié dans l'une et l'autre hypothèse : c'est que les sépultures se multiplient ici le plus possible et n'accusent qu'un soin très secondaire dans leur exécution.

Les mêmes caractères sont à observer dans la salle qui s'ouvre au fond du couloir AA'. Le couloir de $2^{m},10$ qui y conduit fait songer à un four développé pour créer cette communication. Au fond de ce passage que fermait une porte large de $0^{m},62$ à l'extérieur, on se trouve dans une chambre rectangulaire de $3^{m},10$ sur $2^{m},75$. Sa hauteur n'est pas uniforme et il est difficile de la préciser à cause des cassures du plafond et des débris qui couvrent le sol. Les parois sont très imparfaitement dressées, même si l'on met au compte d'une détérioration postérieure les larges échancrures qu'on observe sur divers points. Il y a là deux *loculi :* l'un, vis-à-vis de l'entrée, a $1^{m},70$ de profondeur; l'autre, plus grand et un peu moins irrégulier, se trouve dans la paroi occidentale. Il est assez curieux d'observer que le plan de M. de Sauley n'enregistre que le premier; celui de M. Schick, encore plus approximatif, donne seulement le second. Au reste on ne voit pas bien pourquoi, tandis qu'il a inscrit « tombe juive » dans les autres chambres de forme rectangulaire, M. Schick met ici la simple étiquette « inachevé ».

Dans aucun des massifs isolés par le croisement des galeries une seule tombe n'est visible. Il peut en exister toutefois, au moins en quelques endroits, dissimulées peut-être encore par les décombres.

Vers le milieu de la galerie intérieure une sorte de niche haute et large a été ménagée dans la paroi. Sa forme lui a fait donner le titre de *hécal,* « abside », par les Arabes qui appellent *maṣṭabah* le banc de rocher surmonté par cette niche. Ce qui est assez surprenant c'est que ce creux inexpliqué n'ait pas reçu le nom de *miḥrâb* mieux approprié à sa forme. Faut-il y voir l'indice d'un culte religieux quelconque? Le groupe de tombes autour de la chambre F pourrait assez bien être antérieur à l'hypogée semi-circulaire. On en trouverait la preuve dans l'interruption soudaine du couloir E qui se transforme en tunnel pour

contourner avec précaution des sépultures dont l'existence aurait été connue et qu'on aurait tenu à respecter, ne fût-ce que pour y ensevelir à nouveau. La forme même des tombes présente ici quelques particularités. J'ai signalé déjà la fermeture du *loculus* occidental de la première salle. On y peut ajouter la taille un peu moins négligée, la présence du banc de pierre le long des parois, la sépulture à auge de la chambre intérieure. Il est vrai que ce dernier trait, joint à la forme plutôt ovale de cette salle, pourrait aller à l'encontre des précédents indices, d'ailleurs très faibles, il faut bien l'avouer. Un coup d'œil sur le plan montre le rapport de cette salle et de l'entrée actuelle de l'hypogée. Si on a remplacé les *ḳôkîm* par des fosses et évité de rectifier les parois de la chambre ne serait-ce point dans la crainte fondée de compromettre l'entrée? On voit que toute affirmation a ici ses obstacles. Peut-être obtiendrait-on quelque donnée nouvelle si la petite ouverture orientale de F pouvait être déblayée, car elle n'a pas l'apparence habituelle d'un four à cercueil et donne peut-être accès à quelque chambre sépulcrale plus petite ou même à une tombe plus dissimulée. Les vestiges de sépultures qu'on peut observer dans l'extrémité du long passage ont déjà été signalés et ne contribuent pas à éclaircir le problème de la nécropole. Il n'y a rien à tirer non plus de quelques miettes de verre et de poterie que nous avons ramassées dans des *kôkîm*. Mais les inscriptions?

L'honneur de les avoir recueillies et interprétées pour la première fois revient à M. Clermont-Ganneau. L'attention avait été appelée de ce côté par MM. Waddington et de Vogüé (1), qui, en 1862, découvrirent un graffite grec et un autre en hébreu assez ancien; M. de Vogüé les considérait comme des proscynèmes, tout comme ceux plus modernes qui couvraient les parois. Par une recherche délicate et persévérante M. Clermont-Ganneau découvrit une série de graffites analogues. Il observa que tous étaient gravés au-dessus des *kôkîm* et en inféra que c'étaient de véritables épitaphes, non des proscynèmes. Il constata la présence d'un texte à peu près sur chaque tombe, mais la gravure très grêle, très négligemment faite à la pointe dans l'enduit de revêtement avait encore souffert beaucoup par les infiltrations d'humidité ou la dégradation du crépissage. Malgré tous ses efforts le savant épigraphiste ne put arracher qu'une partie de la lecture. A vingt-cinq ans d'intervalle la difficulté s'est accrue de toutes les dété-

(1) *Le Temple...*, p. 132 et pl. 37, n° 2; et *Inscriptions gr. et lat. de Syrie*, n° 1903 a. Il va sans dire qu'on ne pouvait guère prendre au sérieux l'indication antérieure de M. de Saulcy parlant de textes hébreux très anciens, mêlés à du démotique égyptien. Je reviendrai pourtant sur ce détail tout à l'heure.

riorations nouvelles que l'hypogée a subies; mais surtout une circonstance vraiment néfaste est venue rendre la tâche presque impossible. Au moment où les Russes achetaient le tombeau, les Juifs ayant invoqué comme titre de prescription en leur faveur les inscriptions en leur langue tracées contre les murailles, on résolut de couper court à ces réclamations. Un nouvel enduit fut appliqué sur le crépissage ancien qui effaça tous les graffites, les hébraïques et les grecs ou autres. Les vieux textes, mal protégés par leur gravure peu profonde, ont souffert beaucoup. Cependant ils n'ont pas été détruits. Peu à peu la légère couche de plâtre nouvellement appliquée s'est couverte d'autres noms, mais à mesure qu'elle tombe en poussière les grandes lettres grêles réapparaissent. En s'aidant discrètement de brosses ou d'autres instruments on arrive à les dégager. Dans ces conditions on ne saurait mieux faire que de renvoyer à l'ouvrage de M. Clermont-Ganneau qui a donné des fac-similés de ces textes et a consacré une étude fort érudite à chacun d'eux (1). Il suffira d'indiquer ici les lectures en notant celles qui ont pu être retrouvées. La localisation sera facile si l'on veut bien donner à chaque *loculus* un numéro d'ordre en commençant en C'. Les n°s 1 à 16 se trouvent entre C'-A', 17 à 21 entre les deux chambres, 22 immédiatement après la chambre D, 23 à 27 dans la dernière branche de la galerie (2).

N° 2 : Ἁρπάγις, probablement un nom d'homme, pour Ἁρπάγιος. Entre 2 et 3, débris de lettres et une croix. N° 3 : Ἀντίοχος Βοστρηνός, *Antiochus de Bosra.* N° 6 : Ὀνησίμη, nom propre de femme. N° 7 : Γελάσι.., et plus probablement Γελάσις que Cl.-Ganneau signale comme la restitution attendue pour le nom propre *Gélase.* N° 8 : Φλωριανὸς ἀστατός, *Florianus, hastaire.* Cette lecture qui est celle de M. Waddington (*op. c.*) semble décidément préférable à Ἄσταγος de M. de Vogüé (*op. c.*) ou Ἀσταῖος signalé très ingénieusement, mais avec beaucoup de réserve d'ailleurs, par M. Cl.-Ganneau. Entre 11 et 12 nous n'avons pu encore déchiffrer le nom lu Βειθυνικ... et interprété comme un ethnique féminin : « *la Bithynienne* ». N° 22 : Γελασιου difficile à expliquer, mais fort probablement encore le nom propre d'un habitant de la transjordane. Au point *a* presque sur l'angle de la galerie, ΛΙΔΑ. La lecture matérielle paraît certaine. Pourtant l'hypothèse de lire ΛΙΔΑ « *la Lydienne* » est vraiment bien séduisante. On remarquera encore qu'il n'y a pas de tombe apparente en cet endroit. N° 23 : Διαφορι inexpliqué.

(1) *Archaeological Researches*, I, 349-374.

(2) Les nombres les plus divergents ont été donnés pour le total des sépultures. Si l'on compte seulement les *kôkîm* de la galerie semi-circulaire, en négligeant ceux des chambres, il y en a 27 actuellement visibles.

Même n°, plus haut sur la paroi : Ἐνθάδε κεῖτε Ἄναμος κλιβανάριος (?) τρίτος Παλμύρας, *Ci-gît Anamos, cuirassier triaire,* (?) *de Palmyre.* Ce texte, que nous n'avons pu recouvrer qu'en partie, établit clairement la nature de tous ces graffites : ce sont de réelles épitaphes portant les noms et titres des morts qui ont occupé les *loculi.* N° 24 : Θάρσι, Εὐθήρι, οὐδεὶς ἀθάνατος. *Paix, Eutherius! Nul n'est immortel!* Il faut ajouter encore une inscription dont nous n'avons retrouvé jusqu'ici que des traces fort incomplètes : [? Ζηνό]δωρος, Νεειλήνὸς Βατανέας, *Zénodore de Neeila en Batanée.* Cette épitaphe n'est rattachée à aucune sépulture apparente; elle se trouve sur la paroi occidentale de la galerie intérieure, qui s'ouvre en face de E (1).

Bien qu'il ait été impossible de déchiffrer un nombre plus considérable de ces graffites, que leur forme suffit à distinguer des noms insignifiants qui s'étalent sur toutes les murailles, il est évident que chaque tombe avait le sien et que c'était une série d'épitaphes. Comme l'avait très justement fait ressortir M. Cl.-Ganneau, les noms sont grecs ou gréco-syriens sans mention ordinaire de patronymique, mais dans plusieurs cas avec celle d'un ethnique. On relève plusieurs croix et nous avons constaté entre les tombes 11 et 12 les trois initiales ΓΧΜ que le docte archéologue a interprétées comme les initiales de Γαβριήλ, Χριστός, Μιχαήλ ou de la formule Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς, en les signalant, jointes à d'autres symboles, sur la tombe précédente. Lettres, symboles et formules lui ont paru se rapporter aux IVe ou Ve siècle de notre ère. Le mélange d'hommes et de femmes dans la nécropole et la présence de soldats excluait l'hypothèse d'un cimetière de couvent voisin sur le Mont des Oliviers. La plupart des noms étant étrangers à Jérusalem, M. Cl.-Ganneau a conclu de cet ensemble de faits que le monument était un vaste *polyandrion* réservé aux pèlerins étrangers qui mouraient à Jérusalem et qui paraît même avoir été spécialement possédé par les habitants de la Palestine transjordane. C'était la sépulture en commun de gens groupés par un certain lien, pas assez riches pour s'assurer une tombe privée, mais trop à l'aise pour être relégués dans la fosse commune. On lira avec intérêt dans les *Archaeological Researches* les détails fournis par l'éminent professeur du Collège de France sur ces « sépultures communes » assez connues en Palestine par des exemples comme Haceldama (s. Mt. 27 7, etc.; ou le « polyandrion des Anakim » dans saint Épiphane, *Vies des Proph.*, XIII) et rapprochés de la *schola* des inscript. romaines. De ces diverses observations se

(1) Aucun texte ancien ne se trouve dans les chambres ni dans la partie de l'hypogée qui s'étend au delà du couloir E. C'est apparemment parce que le crépissage y fait défaut.

dégageait nettement la conclusion suivante : il n'y a pas là un ancien hypogée juif transformé et développé par des chrétiens, mais celui-ci a été creusé entièrement au IVe ou au Ve siècle de notre ère par quelque association étrangère à Jérusalem, pour ceux de ses membres qui venaient à mourir dans la Ville sainte. On choisit probablement une citerne abandonnée pour en faire le point de départ de l'excavation et on lui donna la forme demi-circulaire afin de s'y réserver un nombre plus considérable de sépultures. Cette même préoccupation fit adopter les *kôkîm* caractéristiques des anciennes tombes juives de préférence aux *arcosolia* ordinaires chez les chrétiens. Rien ne prouve, en effet, que le *polyandrion* a été primitivement à l'usage de quelque collège juif et n'est devenu propriété chrétienne que plus tard (1).

Cette théorie aussi ingénieuse que solidement établie paraît dans son ensemble avoir résolu d'une façon définitive l'énigme des *Qobour el-'Anbiâ*. On voit qu'en modifiant divers détails du plan les observations consignées dans les pages qui précèdent ne font que la corroborer. Si l'hypogée était d'origine juive et appartenait à une période archaïque comme l'ont pensé quelques archéologues en se fondant trop à l'aveugle sur la portée des *kôkîm* qu'ils se sont exagérée, le travail serait apparemment plus soigné et la disposition différente. Si pour justifier les négligences de l'exécution on invoque une période juive plus basse, les sépultures chrétiennes deviendront inexplicables. Comment alors rendre compte de la désappropriation du monument? Car ce sont bien des chrétiens étrangers qui reposent dans ces tombes dès le IVe siècle probablement, et des chrétiens issus de la gentilité, vraisemblablement du moins, à cause de leur patrie, de leurs noms et de leurs professions. Pour eux, la sépulture toujours sacrée n'avait cependant plus le même caractère que chez les Juifs. Le monument funéraire n'était plus « une demeure d'éternité », mais simplement un lieu de repos transitoire où le corps un moment enseveli attendait la transformation finale. A quoi bon dès lors préparer à grands frais une sépulture ambitieuse ; c'était assez de l'avoir faite convenable et simple. Le revêtement de plâtre appliqué sur les parois destinées à demeurer visibles permettait de pratiquer hâtivement l'excavation, donnait à l'intérieur quelque chose de moins sombre que la roche nue et fournissait une surface toute prête pour y tracer sans effort des symboles religieux, ou y graver sans être

(1) *Op. c.*, p. 374 ss. M. Cl.-Ganneau serait d'ailleurs porté à expliquer les caractères juifs qu'on relèverait dans l'hypogée par ce fait qu'il était l'œuvre de gens qui « appartenaient par leur naissance à la communauté judéo-chrétienne de la Syrie orientale et avaient retenu beaucoup de croyances et d'usages juifs » (p. 378). L'hypothèse est superflue, car les *kôkîm* qu'il s'agit de justifier le sont assez par la nécessité de ménager l'espace.

artiste les épitaphes ou les formules funéraires. Tandis que les Juifs aimaient à s'isoler dans la mort les chrétiens, à l'inverse, préféraient au monument solitaire la catacombe ou le lieu consacré par la bénédiction de l'Église, où les frères viendraient rappeler leur souvenir et répandre des prières. C'est bien cette impression de simplicité et de fraternité qui se dégage de la nécropole que nous étudions. Les tombes se pressent manifestement comme pour admettre dans une même enceinte plus de membres de la même communauté : communauté de foi seulement, car nous ne voyons pas qu'il ait existé d'autres liens étroits ayant pu motiver les groupements observés ici : un soldat palmyrénien a précédé immédiatement un Euthérios dont nous ne savons que le nom ; une Lydienne (?) ou une femme dont tout nous est inconnu est venue ailleurs à la suite d'un Gélase avec qui elle n'avait probablement de commun que sa profession chrétienne.

On l'aura sans doute remarqué déjà, si chaque tombe avait son épitaphe dont elle garde encore les débris, il y avait cependant à l'origine plus de noms que de *loculi*. Le seul n° 24 en a deux; en d'autres cas une épitaphe se lit entre deux sépultures, quelques-unes même ne sont en relation avec aucune tombe actuellement visible. A observer du reste le nombre relativement restreint des sépultures — 35 à 40 tout au plus, si l'on y comprend toutes celles de l'hypogée — et en le comparant aux diverses indications d'origine des occupants, on demeure étonné que la nécropole n'ait pas été agrandie. La difficulté n'existerait plus si on donnait quelque valeur à l'hypothèse émise plus haut que chacun des *kôkîm* a pu contenir plusieurs sépultures; la présence simultanée de deux épitaphes au même point lui ajouterait encore quelque vraisemblance. En tout cas c'est probablement la nécessité d'augmenter le nombre des tombeaux qui rend le mieux compte de la présence des chambres intérieures et de la tentative d'une nouvelle galerie. En adoptant la forme d'une demi-circonférence dans la disposition première de l'hypogée avait-on eu en vue un symbolisme religieux ou aurait-on simplement voulu se ménager plus d'espace? tout fait défaut pour le décider avec certitude; il paraît néanmoins assez évident que, la galerie étant remplie lorsqu'on voulut créer de nouveaux *loculi*, on ne pouvait guère songer à pratiquer un nouvel étage ailleurs qu'au point où on avait entrepris de le pratiquer, c'est-à-dire à partir du point D en revenant vers l'orient. Aussi bien entre B′ et D la hauteur du rocher n'était plus suffisante pour établir une chambre même aussi basse qu'en D. L'hypothèse serait du reste facile à contrôler si l'on pouvait remuer quelques décombres à l'intérieur du monument, car elle implique l'existence d'un four au niveau des autres sous

la salle D. Peut-être connaîtrons-nous quelque jour plus à fond le détail de cette intéressante nécropole.

Au surplus ce que nous en savons est d'ores et déjà suffisant pour nous autoriser à y voir une catacombe chrétienne creusée au cours des trois siècles qui précédèrent l'invasion musulmane, par des communautés de pèlerins étrangers, pour ceux des leurs que la mort surprenait au cours de leur saint voyage. Et de ce chef nous voici loin du tombeau des Prophètes, loin des tombes cananéennes, sans espoir de rencontrer de l'hébreu archaïque gravé ou peint le long des murs, bien moins encore du démotique égyptien. L'affirmation de M. de Sauley était pourtant très nette sur ce dernier point, et il y avait encore pour l'appuyer, les fac-similés spécimens publiés dans l'*Atlas* (*loc. c.*) pour affriander les chercheurs futurs. A force de frotter les parois pour en enlever le crépissage moderne, avec toute la précaution nécessaire pour ne pas endommager davantage l'ancien, nous avons fait réapparaître les graffites juifs qui ont été la cause néfaste du plâtras. Un groupe entre autres attirait spécialement l'attention par l'aspect archaïque de quelques-unes de ses lettres : il est situé au fond du couloir CC'. Les caractères tantôt hébreux, tantôt syriaques sont tracés au pinceau avec une certaine fermeté qui n'est pas ordinaire dans l'écriture de ces noms tracés à la hâte par les visiteurs. Nous avons copié les échantillons les mieux préservés et ils sont reproduits non pour l'intérêt qu'ils ont en eux-mêmes mais à titre de comparaison avec les fac-similés de M. de Sauley, car je me persuade par l'examen de divers détails que nous n'avons recouvré ni plus ni moins que son prétendu texte démotique. Un graffite analogue, hébreu celui-là, se trouve en B' au point *d*, où M. Cl.-Ganneau a signalé l'amorce d'une galerie encore inexplorée. Il inspirerait même un peu plus de confiance soit par la forme de ses lettres soit par sa teneur d'ailleurs difficile à déterminer. Il est peint en noir, presque à fleur du sol, et rappelle assez bien par sa physionomie divers graffites d'ossuaires juifs (1). La lecture qui paraît être... קבר ה impliquerait l'existence d'une tombe en cet endroit. En tout cas l'attribution primitive de l'hypogée ne serait pas modifiée même par la présence d'une sépulture juive.

Un nom a paru au début de ces notes et ne s'est plus rencontré : c'est celui de Peristéréon qu'on a voulu accréditer pour la nécropole.

(1) Il n'a rien de commun avec les innombrables graffites modernes gravés à la pointe ou tracés avec la fumée d'une bougie sur les parois de l'hypogée. Quelques-uns même de ces pastiches pourraient donner le change par la forme archaïque de leurs caractères si on les examinait superficiellement.

Lorsque Josèphe (1) décrit le mur de circonvallation bâti par Titus durant le siège de Jérusalem, il trace sa ligne depuis un point pris quelque part au nord de la ville, par la pente du Bézétha, à travers le Cédron, jusqu'au Mont des Oliviers. Là le mur tourne au midi, enveloppe la montagne « jusqu'à la roche appelée Peristéréon » et prolonge ensuite sa marche vers Siloé. Le seul énoncé du texte est déjà peu favorable à l'identification de la Περιστερεῶνος καλουμένης πέτρας avec les *Qobour el-'Anbiâ,* situés apparemment trop haut sur la montagne, trop loin de Jérusalem et peut-être pas assez en évidence pour fournir un repère comme celui que signale l'historien. Au reste si les considérations qui précèdent ont quelque valeur, le rapprochement devient par le fait même impossible, puisque l'histoire de l'hypogée ne commence que trois siècles plus tard.

Fr. Hugues Vincent.

III

NOTES ÉPIGRAPHIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES

Dans la séance du 19 octobre dernier, M. Clermont-Ganneau a communiqué à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres des observations très intéressantes sur diverses découvertes archéologiques récemment faites en Palestine : nous sommes heureux de donner aux lecteurs de la *Revue Biblique* le résumé de sa communication.

I

Chargé par le *Palestine Exploration Fund* de pratiquer des fouilles au Tell dit de *Sandahanna,* situé au sud, et tout près de Beit Djibrîn, l'antique Éleuthéropolis, dans la Palestine méridionale, le Dr Bliss vient d'y découvrir, entre autres objets intéressants, un fragment d'inscription grecque dont il donne un croquis accompagné de quelques explications, mais dont il ne semble pas avoir soupçonné la véritable valeur historique.

Ce fragment consiste en trois lignes, gravées sur un quartier de colonne d'un rayon d'environ 14 1/2 pouces :

(1) *Guerre juive*, V, 12,2.

ΙΝΟΗΝΜΕΓΑΛΗΝ
ΛΡΑ ΤΗΝΕΓΒΑΣΙΛΕΩΣ
ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ

Le texte est mutilé à gauche, et incomplet en bas.

« L'inscription, dit le Dr Bliss, mentionne un roi et une reine, « probablement des souverains locaux; le nom de la reine manque; « le nom du roi est un mot indéclinable; s'il suivait la loi de la trili- « téralité sémitique, il serait Τήνεγ, et, dans ce cas, les trois lettres « précédentes représenteraient la terminaison de quelque mot grec, « tel que χώρα, gouvernant le génitif (1). »

M. Clermont-Ganneau, après avoir examiné le croquis publié dans le rapport du Dr Bliss, croit pouvoir établir que nous avons, en réalité, affaire au morceau d'une base cylindrique qui servait de piédestal à la statue d'une reine d'Égypte répondant au nom d'*Arsinoé*.

L'Arsinoé sœur et femme de Ptolémée II Philadelphe semble exclue *a priori* par le surnom qui apparaît en partie au commencement de la ligne 2 et qui ne peut guère être, comme on va le voir, que [φιλοπάτ]ορα ou [φιλομήτ]ορα. Restent l'Arsinoé sœur et femme de Ptolémée IV Philopator et son homonyme l'Arsinoé fille de Ptolémée XI Aulètes et sœur de la fameuse Cléopâtre. Sous la réserve du diagnostic paléographique que M. Clermont-Ganneau n'ose formuler sur le vu du simple croquis du Dr Bliss, il pencherait pour l'identité avec l'Arsinoé femme de Ptolémée IV. Les circonstances historiques (2) seraient en faveur de cette conjecture. Il ne faut pas oublier, en effet, que cette reine d'Égypte était présente (3) avec son frère et époux à la célèbre bataille de Raphia où Antiochus le Grand fut défait en 217. Raphia, aujourd'hui Refah, sur la côte au sud de Gaza, était à la frontière méridionale de la Judée, par conséquent dans une région voisine d'Éleuthéropolis et de Marissa — l'antique Marechah, Morechat — qu'on croit avoir été située à Tell Sandahanna. En tout cas, ce dernier point se trouvait sur la route de Jérusalem où Ptolémée se rendit après cette victoire qui lui livrait pour un temps la Syrie, et où il voulut même offrir, s'il faut en croire le livre III des Macchabées, des actions de grâces dans le Temple juif. Serait-ce à cette occasion qu'aurait été

(1) Palestine Explor. Fund *Statement*, octobre, p. 334.

(2) Cf. Macchabées, livre III, ch. I. Inutile de faire remarquer que cette trouvaille, ainsi interprétée, apporte un élément qui n'est pas à dédaigner dans la question si débattue de la créance historique qu'il convient d'accorder au livre III des Macchabées.

(3) On sait, par le livre des Macchabées, qu'Arsinoé joua même personnellement un rôle assez énergique dans cette affaire de Raphia qui faillit, un moment, fort mal tourner pour les Égyptiens.

élevée en l'honneur de la reine la statue de Tell Sandahanna? Dans ce cas, on pourrait, sous la réserve paléographique indiquée plus haut, proposer la restitution suivante du fragment en question :

[Βασίλισσαν Ἀρσ]ινόην, μεγάλην
[θεὰν?, φιλοπάτ](ο)ρα, τὴν ἐγ βασίλεως
[Πτολεμαίου καὶ] βασίλισσης [Βερενί-]
[-κης, θεῶν εὐεργέτων. . . . .]
[. . . . . .]

[*La reine Arsin*]*oé, grande,* [*déesse, Philopat*]*or, fille du roi* [*Ptolémée et*] *de la reine* [*Bérénice, dieux Evergètes. . . . .*]

A l'appui de cette conjecture, M. Clermont-Ganneau tire argument du fait que, dans la même fouille, on a exhumé un tout petit fragment d'une autre inscription où l'on reconnaît sans peine le nom de Βερενί[κ...].

Il suppose que ce second fragment (1) devait appartenir à la dédicace similaire d'une statue de Ptolémée IV Philopator, faisant le pendant de celle de sa sœur et femme, la reine Arsinoé. Les deux héros de la journée de Raphia auraient été représentés côte à côte. Cette seconde dédicace, bien que presque totalement détruite, pourrait alors se restituer en entier, grâce à celle de la statue d'Arsinoé, essayée plus haut, à peu près ainsi :

[ΒΑΣΙΛΕΑ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΝ ΜΕΓΑΝ ΘΕΟΝ ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΑ]
[ΤΟΝ ΕΓ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ]
ΒΕΡΕΝΙ[ΚΗΣ ΘΕΩΝ ΕΥΕΡΓΕΤΩΝ. . . . . .] (2)

« [*Le roi Ptolémée, grand, dieu Philopator, fils du roi Ptolémée et de la reine*] *BÉRÉNI* [*ce, dieux Évergètes...*] »

Ce n'est pas tout. A côté de ces deux fragments, le docteur Bliss en a exhumé un troisième ainsi conçu :

. . . . . ΣΚΡΑΤΩΝΟΣ
. . . . . ΩΝΙ ΕΥΧΗΝ

Poursuivant le développement de son hypothèse, M. Clermont-Ganneau serait tenté de rétablir :

(1) Il serait très important de savoir si ces quelques lettres étaient gravées sur une pierre à surface courbe ou plane. [Il résulte d'une information adressée au dernier moment par Sir Charles Wilson à M. Clermont-Ganneau, que cette prévision s'est réalisée. Vérification faite, on a constaté que le fragment était, en effet, légèrement convexe; on est donc, par conséquent, matériellement fondé à admettre que ce fragment appartenait bien, lui aussi, à une base cylindrique.]

(2) Le texte original était peut-être disposé en 4 lignes.

[Σκόπα]ς Κράτωνος
Ἀπόλλ]ωνι εὐχήν.

« [*Scopa*]*s, fils de Cratôn, à Apollon* (*adresse sa*) *prière.* »

Le nom de *Scopas* offrirait juste le nombre de lettres — cinq — réclamé par l'étendue de la lacune telle qu'elle résulte de la restitution qui s'impose à la ligne 2. Si l'on admet cette leçon — *Scopas* — ce personnage ne serait autre que le fameux général de Ptolémée IV, puis de Ptolémée V Épiphanes, qui, après avoir conquis la Judée, et même une partie de la Cœlésyrie pour ses maîtres, finit par se faire battre par Antiochus le Grand, à Panéas, aux sources du Jourdain. Il invoque Apollon. Pourquoi Apollon? Parce que c'était le dieu par excellence des Séleucides, l'ancêtre même de la dynastie. L'acte serait bien conforme à l'idée si profondément enracinée et si généralement répandue chez les anciens, que pour obtenir la victoire, il fallait, avant tout, gagner à sa cause ou pour le moins se concilier le *dieu des ennemis*. La formule εὐχήν semble impliquer plutôt une demande adressée à la divinité, qu'un remerciement pour une demande déjà exaucée (1).

Cette conjecture, si risquée qu'elle puisse paraître, car elle ne s'appuie que sur une base épigraphique bien précaire — le *sigma* qui termine des milliers de noms grecs — cadrerait assez bien avec l'interprétation historique proposée par M. Clermont-Ganneau pour les deux autres fragments trouvés à côté de celui-ci : « La principale difficulté à la-
« quelle elle se heurte, ajoute en terminant M. Clermont-Ganneau, c'est
« que, malheureusement, les historiens, qui nous parlent assez lon-
« guement, cependant, du général Scopas, ne nous ont pas conservé,
« du moins que je sache, le nom de son père. Ce nom inconnu aurait-
« il été *Kratôn?* Jusqu'à preuve du contraire, il n'est peut-être pas in-
« terdit de le supposer; quelque trouvaille ultérieure permettra peut-
« être, un jour, de l'affirmer. »

II

M. Clermont-Ganneau signale ensuite tout un groupe de monuments d'un genre bien différent qui, sortis des mêmes fouilles de Sandahanna, sont demeurés une énigme archéologique. Ce sont seize

(1) Un détail à noter et qui n'est pas indifférent, c'est que ce fragment d'inscription est gravé sur la base d'une statue qui devait représenter un *aigle colossal* dont il ne subsiste plus qu'une des serres. Cet aigle — l'aigle des Ptolémées (cf. leurs monnaies)? — n'était-il pas là comme un symbole de victoire, de la victoire demandée, peut-être même de la victoire obtenue, si l'on n'insiste pas trop sur la valeur absolue du mot εὐχήν?

petites figurines d'hommes et de femmes, en plomb, de 2 à 3 pouces de hauteur, d'une exécution extrêmement grossière et d'un aspect des plus bizarres (1). Elles sont découpées en silhouettes dans des lames de plomb. Les personnages, tous nus, sauf une exception, sont représentés dans des poses étranges et contournées, comme s'ils se tordaient dans les souffrances et les tortures. Ils offrent tous, sans exception, cette particularité d'avoir les mains et les pieds surchargés de liens et d'entraves savamment compliqués; tantôt les mains sont liées en avant sur la poitrine, tantôt derrière le dos. Les liens qui les garrottent sont formés par de gros fils de plomb, de fer et de bronze.

M. Bliss voit là simplement la figuration de « captifs ». Cette explication est bien peu satisfaisante, et elle soulève toute espèce d'objections. M. Clermont-Ganneau en propose une autre toute différente; elle lui est suggérée par une autre trouvaille de M. Bliss, trouvaille qui lui semble avoir avec celle-ci un rapport intime jusqu'à présent inaperçu. Voici la chose.

M. Bliss a également exhumé, toujours sur le même point, une cinquantaine de tablettes en pierre tendre, portant des inscriptions grecques (2). Ces tablettes ne sont pas encore publiées. Seul M. Sayce a pu y jeter un coup d'œil, et il se borne à dire brièvement qu'elles contiennent des charmes et incantations magiques (3). « S'il en est ainsi, « ne serait-il pas permis, dit M. Clermont-Ganneau, de supposer que « ces figurines de plomb représentent les personnes mêmes contre les- « quelles étaient dirigées ces incantations? On sait que le plomb était « dans l'antiquité le métal d'élection des amateurs de sortilèges. On « sait surtout que le maléfice consistait essentiellement dans l'acte de « *lier* magiquement, par des moyens surnaturels, celui qui en était « victime; le verbe καταδεῖν est le verbe consacré des formules de *de-* « *votiones,* ou *defixiones*. Nous aurions alors ici, dans nos petites figu- « rines, si étroitement et si complaisamment ligottées, une très curieuse « traduction plastique de cette conception fondamentale de la magie « noire antique, et le premier exemple d'une pratique qui rappelle- « rait, à plus d'un égard, celle de l'envoûtement du moyen âge (4). »

S.

(1) Dessinées sur la planche de la p. 332, *op. cit.*

(2) Quatre d'entre elles porteraient, paraît-il, des inscriptions en caractères hébraïques.

(3) *Statement,* p. 376.

(4) Il se peut qu'on ait choisi le plomb comme matière de ces figurines, à cause de sa fusibilité; ces figurines étaient peut-être destinées, à l'instar des images de cire des « envoûtés », à être finalement fondues, dans quelque cérémonie magique.

CHRONIQUE

LE PSEUDO-PÈLERIN VIRGILE.

Il y a une douzaine d'années qu'apparut pour la première fois ce prétendu témoin nouveau de la tradition palestinologique. Bon accueil lui fut fait dans certains milieux, car il venait fort à propos former la transition la plus heureuse entre les relations encore sobres du IVe siècle et des débuts du Ve et celles beaucoup plus chargées des siècles suivants. On avait cru pouvoir en effet, d'après quelques indices intrinsèques, lui assigner pour date la fin du Ve siècle. Son récit ne laissait pas d'être assez singulier : si singulier qu'il inspirait invinciblement des doutes, par sa forme, sa teneur et jusqu'à sa clausule originale, d'où était née l'attribution : *Virgilius moriens dictavit.*

Ce Virgile a cessé d'être. Son existence précaire n'avait d'ailleurs jamais été reconnue par les hommes compétents; on n'en voyait trace ni dans les publications de la Société de l'Orient Latin, ni dans les derniers recueils de textes. Patronné toutefois par l'autorité de dom Pitra qui l'avait découvert, Virgile continuait de témoigner çà et là dans les dissertations palestinologiques. Les détails qu'on va lire établiront, je pense, définitivement que Virgile est un mythe. Nous les devons à la bienveillante obligeance de M. Ch. Kohler, le savant secrétaire de la *Revue de l'Orient Latin,* et nous sommes heureux de lui en adresser ici nos plus sincères remerciements.

Paris, le 27 octobre 1900.

Mon Révérend Père,

Je m'empresse de répondre à votre lettre..., par laquelle vous voulez bien me demander quelques renseignements sur le pseudo-pèlerin Virgile.

En deux mots voici l'origine et, j'espère aussi, la solution de la question :

En 1877, Titus Tobler publia d'après cinq manuscrits (Vaticanus 6018, du IXe siècle; Reine Christine, 554, du XIIe siècle; Reine Christine, 630, du XIIIe siècle; Paris, lat. 4808, du Xe siècle, et Paris, lat. 4892, du XIIe siècle) une description géographique de la Terre Sainte qui, dans le plus ancien des manuscrits utilisés par lui, le Vaticanus 6018, portait le titre : *Expositio civitatis Hierusalem vel rebus eius, dicta Theodosii archidiaconi* (1). Ce titre se justifiait entièrement : l'œuvre, en effet, n'est autre chose qu'une paraphrase, ou, pour parler plus exactement, qu'une recension spéciale du *De Terra Sancta* de Theodosius. Tobler lui-même avait reconnu, à ce qu'il semble, qu'on se trouvait là en présence de copies plus ou moins correctes du *De Terra Sancta,* et sans doute les eût-il utilisées comme telles, s'il les avait connues quand il préparait l'édition de l'œuvre de Theodosius, insérée par lui dans le même recueil de la Société de l'Orient latin (t. I, pp. 65-80).

Peu de temps après, en 1880, on retrouvait encore trois exemplaires de cette même recension, l'un à La Haye (ms. n° 165 [*AA* 176 du nouveau catalogue], du VIIIe-IXe siècle), le second à Munich (lat. 22053, du IXe siècle) et le troisième à Wolfenbüttel (Weissenburg 99, du VIIIe siècle). Les deux premiers furent imprimés *in-extenso* dans le deuxième fascicule du recueil commencé par T. Tobler et continué par Aug. Molinier (2). Du troisième, les variantes seules furent relevées dans ce même fascicule (3).

Nous arrivons maintenant au prétendu pèlerin-auteur Virgilius. Il doit le jour à une particularité du ms. de La Haye. Ce ms. est incomplet de la fin; il s'arrête avec les mots *nam aquas in cisternas habent* (p. 86, l. 20 du texte complet), qui se trouvent au bas du fol. 134recto. Au-dessous, la même main a écrit : *Virgilius moriens dictavit,* mots par lesquels se termine le recto du feuillet; puis, au haut du verso du même feuillet, se lit la note suivante, toujours de la même main : *Inter duos pedes passus. CXXII passus stadium est. VIII stadia mille passus efficiunt.* Ni l'une ni l'autre de ces deux notes n'est rubriquée; elles sont écrites de la même encre que le reste de l'opuscule.

(1) *Itinera et descriptiones T. S., lingua latina saec. IV-XI exarata,* sumptibus Soc. illustrandis Orientis lat. monumentis edidit T. Tobler (Genevae, J. G. Fick, 1877, in-8°, t. I, pp. 81-88). J'ajoute que cette même description avait été éditée déjà en 1864, d'après un seul ms. (Paris, lat. 4808), par M. A. de Barthélemy, dans la *Rev. archéologique,* nouv. série, cinquième année, t. X, pp. 106-112.

(2) *Itinera Hierosolymitana et descriptiones T. S. bellis sacris anteriora et latina lingua exarata,* sumptibus Soc... etc. (Genevae, J. G. Fick, 1880), I. 2, pp. 353-359 (texte du ms. de Munich); pp. 360-360*** (texte du ms. de La Haye).

(3) *Ibid.*, pp. XXIV-XXVI.

Or, en 1888, le cardinal Pitra ayant fait lui-même, ou fait faire, une copie du texte de La Haye, l'imprima dans le t. V, pp. 118-121, de ses *Analecta sacra*. Non seulement il ignora que ce texte avait été publié déjà d'après ce même manuscrit (1), mais il ne se douta pas qu'on en possédait sept autres copies ou complètes ou beaucoup moins mutilées que celle de La Haye, et il ne vit certainement pas les rapports étroits qui existaient entre son opuscule et le *De Terra Sancta* de Theodosius (2). Se référant tout bonnement à la note *Virgilius moriens dictavit,* il attribua, sans plus ample examen, le morceau à un pèlerin du nom de Virgile et il inscrivit ce nom en vedette dans le titre de son édition, comme étant incontestablement celui de l'auteur.

Telle fut la genèse du pèlerin Virgile. Sous le haut patronage qui avait présidé à sa naissance, le personnage fit rapidement du chemin. D'autres savants, sans regarder de très près à son état civil, portèrent sur lui leur attention. On disserta sur l'époque de son existence, qui fut généralement fixée au ve siècle; on s'extasia sur l'exactitude et l'importance des renseignements qu'il fournit. Bref, on lui fit une place honorable à côté des quelques géographes chrétiens de cette époque reculée.

Tout cela était fort intéressant; mais il eût été sage de s'assurer en premier lieu que l'attribution formulée par le cardinal Pitra reposait sur un fondement sérieux. Or cette attribution, il est aisé de le démontrer, non seulement n'a pas la moindre vraisemblance , mais constitue une pure et simple erreur : le pèlerin Virgile est un mythe.

Tout d'abord, il n'existe aucune raison de voir dans le texte de La Haye autre chose qu'un fragment du *De Terra Sancta* de Theodosius (3). Les manuscrits de cette œuvre offrent entre eux d'assez grandes divergences. Si, en les confrontant, on cherche à reconstituer le texte primitif, on constate que la recension de La Haye appartient à la famille la moins altérée. Moins que dans la plupart des autres on y pourrait voir la main d'un remanieur. A cet argument de fait on peut ajouter un argument de critique : est-il vraisemblable qu'un homme, à l'article de la mort, ait dicté avec cette précision toute une topo-

(1) Voir sa Préface, p. VIII.

(2) En effet, la seule œuvre analogue à laquelle il le compare est la *Perambulatio* d'Antoninus Martyr.

(3) Les deux plus récents éditeurs de Theodosius, M. Gildemeister (1882) et M. Geyer (1898), l'ont considéré comme tel. — L'édition de M. Gildemeister est antérieure à la publication du cardinal Pitra, qui l'a ignorée comme il ignorait celle de MM. Titus Tobler et Aug. Molinier. Ni M. Gildemeister ni M. Geyer n'ont connu d'autres manuscrits que ceux signalés par leurs devanciers. Ainsi, le manuscrit de La Haye est seul à mentionner le prétendu Virgile.

graphie de la T.S., dans laquelle figurent de longues énumérations de noms propres et l'indication exacte du nombre des milliaires?

D'ailleurs, on n'est nullement fondé à rattacher la note *Virgilius moriens dictavit* au texte qui précède, puisque la fin de ce texte manque certainement dans le manuscrit. A mon avis, cette note et celle qui se trouve au haut du fol. 134vo (*Inter duos pedes*... etc.), n'étaient à l'origine que des essais de plume, des annotations faites dans la marge du manuscrit qu'a eu sous les yeux le scribe, et celui-ci les aura naïvement transcrites à la suite du texte qu'il copiait. La note *Virgilius moriens dictavit* fait penser à des rubriques analogues qui dans certains manuscrits des œuvres du poète Virgile, précèdent la fameuse pièce :

Mantua me genuit, Calabri rapuere. Tenet nunc
Parthenope. Cecini pascua, rura, duces,

que le poète mantouan aurait composée sur son lit de mort.

Évidemment, le cardinal Pitra n'avait pas étudié de près le document qu'il croyait être le premier à mettre au jour. Il est facile de s'en convaincre en se reportant à son édition (cf., en particulier, Préface, p. VIII). Il ne se rappelait même plus de quel manuscrit provenait la copie qu'il en possédait; il dit l'avoir tirée : « ex cod. Voss. cujus evanida nota me fugit ».

Peut-être serait-il utile que la *Revue biblique*, en consacrant quelques lignes de sa Chronique au pseudo-Virgile, contribuât à l'expulser hors du petit cénacle des pèlerins-auteurs du Ve siècle...

Ch. Kohler.

*
* *

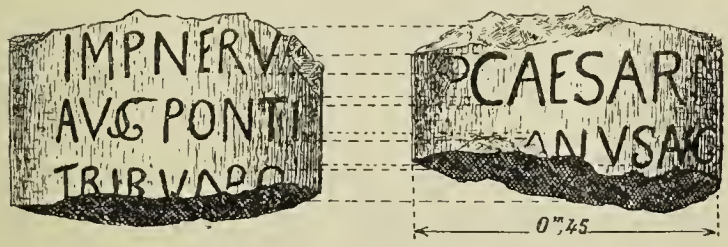
UN NOUVEAU MILLIAIRE SUR LA VOIE ROMAINE DE JÉRUSALEM A NAPLOUSE.

Depuis quelques mois on a entrepris la construction d'une route carrossable, dès longtemps en projet, qui reliera Jérusalem à Naplouse par *el-Bîreh* et *Djifneh*, avec prolongement ultérieur jusqu'à Nazareth. Le tracé en avait été parfaitement établi par les ingénieurs romains, et leurs collègues arméniens au service du gouvernement turc auraient dû se borner à le reprendre tout le long, car les modifications qu'ils lui ont fait subir ne seront avantageuses ni pour la commodité ni pour la solidité de la nouvelle route.

A la hauteur du village de *Cha'fât*, les terrassiers ont déterré une

borne milliaire anépigraphe qui paraît avoir été vue (1) il y a un bon nombre d'années, mais accidentellement enfouie, elle était demeurée inaperçue. Sa remise à jour lui a été funeste : les ouvriers l'ont débitée en menus morceaux ; le dé seul est resté à peu près intact, englobé maintenant, comme les autres débris, dans un petit remblai de la route. Ici l'acte de vandalisme a été parfaitement brutal, car il a fallu certes beaucoup plus d'effort pour mettre la colonne en miettes que n'en eût exigé la construction d'un talus beaucoup plus grand avec les pierres ramassées tout à côté.

Près de cette borne entière se trouvait un tronçon d'un autre milliaire, avec un fragment d'inscription. Remarqué au moment de la découverte par deux membres de la mission américaine, il fut enlevé presque aussitôt par un fellah de Cha'fât. Ces Messieurs ayant bien voulu nous le signaler avec une obligeance pour laquelle nous sommes heureux de les remercier ici, nous avons pu le retrouver et l'étudier. Il a été acheté depuis par la mission américaine. Le tronçon mesure $0^{m},35$ en hauteur et son diamètre est de $0^{m},45$. Il porte le commencement de deux textes distingués par la forme des lettres et la répartition des lignes. Dans l'un les lettres ont $0^{m},075$, et les lignes $0^{m},42$ de long ; la cassure a emporté le bas de la troisième ligne ; dans l'autre il n'y a que deux lignes de $0^{m},50$, en lettres de $0^{m},095$ à $0^{m},10$. Entre les deux inscriptions un certain espace est demeuré vide. La gravure est soignée et la lecture facile :



Il n'en est pas de même de l'interprétation à donner à cette double formule. Pourtant quelque anormale qu'elle puisse paraître, elle existe manifestement sur la pierre. On pourrait lire :

Imp(erator) Nerv[a] | aug(ustus), pont(ifex) m[ax(imus)], | tribun(iciae) po[t](estatis).....,

et :

[Im]p(erator) Caesar | [Traj]anus aug(ustus).....

(1) Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, I, p. 283, quoique signalée un peu trop au sud-sud-est de Cha'fât et probablement d'après la carte anglaise qui a marqué comme milliaire romain une colonne qui gît encore au bord de la route.

Ce protocole insolite, au moins dans les textes de Palestine, semble se rapporter aux empereurs Nerva et Trajan et une difficulté nouvelle résulterait de cette attribution. Nerva n'ayant régné que deux ans n'a pas dû entreprendre de grands travaux en Syrie ; la création de la voie qui lui serait attribuée par ce texte ne laisse donc pas de surprendre. On attendrait du reste une des formules usuelles : *Imp. Caesar Nerva Aug.* ou *Imp. Nerva Aug. Caesar.* Il faut observer en outre que l'inscription contient dans la seconde ligne une surcharge ou une correction. On admettra plus volontiers une correction faite par le lapicide, car il ne s'agit que d'une seule lettre retouchée, tandis que la surcharge ferait supposer d'autres traces de lettres qui n'ont pu être constatées.

Le second texte est relatif à Trajan. Il faut probablement introduire *Nerva* avant [*Traj*]*anus* à la seconde ligne. Cependant la restitution ne s'imposerait pas si l'on tient compte de la justification des lignes au commencement telle qu'on l'observe dans l'autre texte. Le déplorable état de ce débris et les conditions défavorables dans lesquelles nous avons dû l'étudier ne nous ont pas permis de relever d'autres détails.

Mais si la valeur épigraphique de la trouvaille est assez mince, il n'en est pas de même au point de vue archéologique. Deux autres milliaires avec inscription étaient déjà connus sur cette voie : le Ve (1) et probablement le XXVe (cf. RB. 1899, p. 420).

Ils sont tous deux aux noms des empereurs Marc-Aurèle et Verus qui auront apparemment prolongé ou réparé la voie créée par Trajan, commencée même peut-être par Nerva.

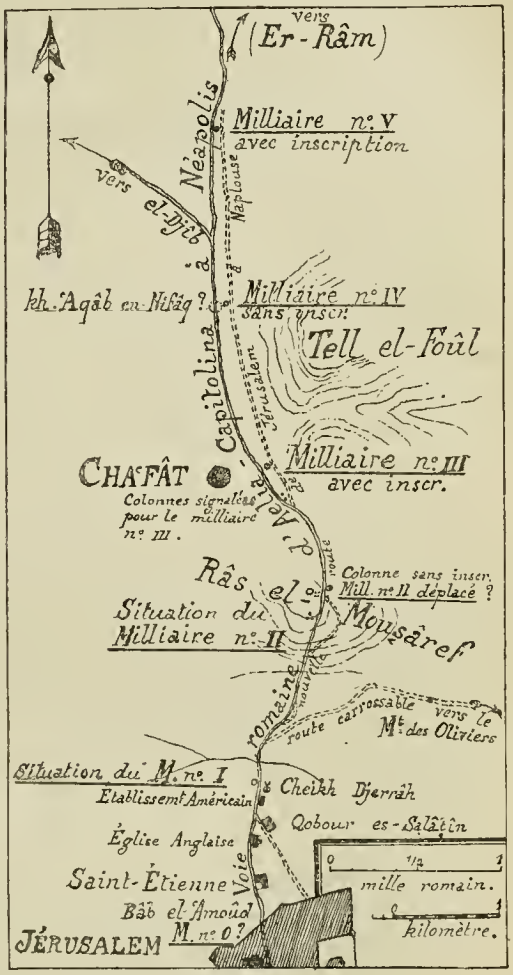
Cette nouvelle borne et d'autres repères permettent aujourd'hui de déterminer avec plus de précision la situation des milliaires le long de cette voie, et par suite le point de départ du comput. M. Cl. Ganneau, se fondant sur le Ve mille et sur la colonne donnée comme mille n° III, avait établi naguère un calcul qui aboutissait à placer le mille n° I à la porte de Damas et il rapprochait le nom arabe de la porte, *Bâb el-ʿAmoûd*, de la théorie qu'il suggérait. La distance de

(1) Un tronçon du Ve mille fut relevé naguère par Renan et inséré au CIL. (III, n° 117) d'après son estampage incomplètement lu. En 1888, M. Héron de Villefosse complétait heureusement la lecture sur un nouvel estampage et M. Cl.-Ganneau (*Rec. d'arch. or.*, I, 281) levait les derniers doutes. Presque en même temps le P. Germer-Durand découvrait sur place l'autre tronçon de la colonne, qui modifiait quelque peu la restitution du *Corpus* (*Cosmos*, avril 1888, p. 60). De ces données diverses est résultée une lecture totale aujourd'hui certaine, que je prends la liberté de reproduire ici à titre d'information pour ceux à qui les ouvrages cités seraient difficilement accessibles : *Imp. Caesar* | *M. Aurelius Antoninus* | *aug. pontif. maximus, trib.* | *potest. XVI. cos III* | *et* | *Imp. Caes.* | *L. Aurelius Verus* | *trib. potest. II, cos II,* | *divi Antonini fili.* | *divi Hadriani nepotes,* | *divi Trajani parthic. pronep.,* | *divi Nervae abnepotes.* | *Col. Ael. Capit.* | *M. P. V.* | Ἀπὸ Κολ. Αἰλίας Καπιτωλ. | Μιλ. ε'.

ce n° I au milliaire central de la ville équivalait théoriquement de ce chef à un mille (1). Le calcul établi apparemment sur des cartes n'était qu'approximatif. On peut y introduire maintenant des faits nouveaux.

Nous avons pris comme point de départ le milliaire n° III qui vient d'être trouvé et nous l'avons relié au n° V déjà connu, afin de déterminer si l'un ou l'autre aurait été sensiblement déplacé. Cette hypothèse d'un déplacement déjà peu probable en elle-même est désormais écartée. Il y a exactement deux milles, à quelques mètres près, entre le point où gît encore le plus gros tronçon du n° V et celui où a été trouvé le n° III, marqué à peu près par le dé de la borne brisée. Le mille intermédiaire, n° IV, doit se trouver au centre des ruines désignées sous le nom de Kh. *Kuta* dans la carte des environs de Jérusalem par M. Schick et qu'on nous a nommées *'Aqab en-Nifâq*.

5



En cet endroit le P. Germer a retrouvé il y a quelque temps un tronçon de colonne qu'il a pensé appartenir au milliaire; il l'a redressé au point où il l'a trouvé, près du sentier actuel, à une vingtaine de mètres de la voie ancienne. Ce débris ne porte pas trace d'inscription. Son diamètre de $0^{m},50$ coïnciderait avec celui du n° V. Revenant au n° III, nous avons mesuré sur la voie ancienne une distance de 1480 mètres au sud, qui nous a reporté sur la crête du Scopus, non loin de la citerne marquée sur la grande carte anglaise et à 120 mètres en deçà de la colonne relevée au bord du chemin comme marquant la place du milliaire n° II. Le mille suivant, mesuré au pas, devrait se

(1) *Recueil d'arch. or.*, I, 282 ss.

trouver exactement en face de la mosquée du cheikh *Djerrah* dans l'ouâdy *el-Djôz*. Nous n'avons pu en retrouver aucun vestige. A 210 mètres de là, en face de l'angle méridional de l'établissement anglais, un morceau de colonne enfoui à la base d'un mur en pierres sèches en bordure sur la route mesure $0^m,45$ de diamètre. Serait-ce une épave du milliaire n° I? En tout cas il y a encore 650 mètres de ce point à la porte de Damas, soit 860 mètres environ entre la porte de la ville et le point où devrait se rencontrer la 1re borne. Si l'on tient compte d'un déplacement (1) possible de la voie entre le *qobour es-Salaṭîn* et Bâb el-'Amoûd, cette distance pourrait se restreindre à 800, voire même à 750 mètres, c'est-à-dire un demi-mille approximativement. De la « porte de la Colonne » l'autre moitié du mille conduirait au sud du S. Sépulcre un peu au delà du centre actuel de la ville. Il demeure possible que la distance comprise entre le milliaire initial de Jérusalem et les portes de la ville ait été prise conventionnellement pour un *demi-mille* comme le P. Germer l'a depuis longtemps fait observer, mais il ne faut plus songer, au moins pour la voie septentrionale, à placer à la porte la borne n° I. Que le nom de la porte ait quelque rapport avec la colonne milliaire hypothétique de M. Cl.-Ganneau, c'est devenu fort improbable depuis la découverte de la mosaïque de Mâdaba. La colonne monumentale que l'on observe en cet endroit (2) semble avoir plus d'importance qu'une borne : à tout le moins faudrait-il supposer que c'était comme le *milliarium aureum* de Jérusalem, et le bornage aujourd'hui bien établi de la voie de Naplouse exclut encore cette hypothèse. D'autres découvertes fourniront peut-être quelque jour une plus abondante lumière.

*
* *

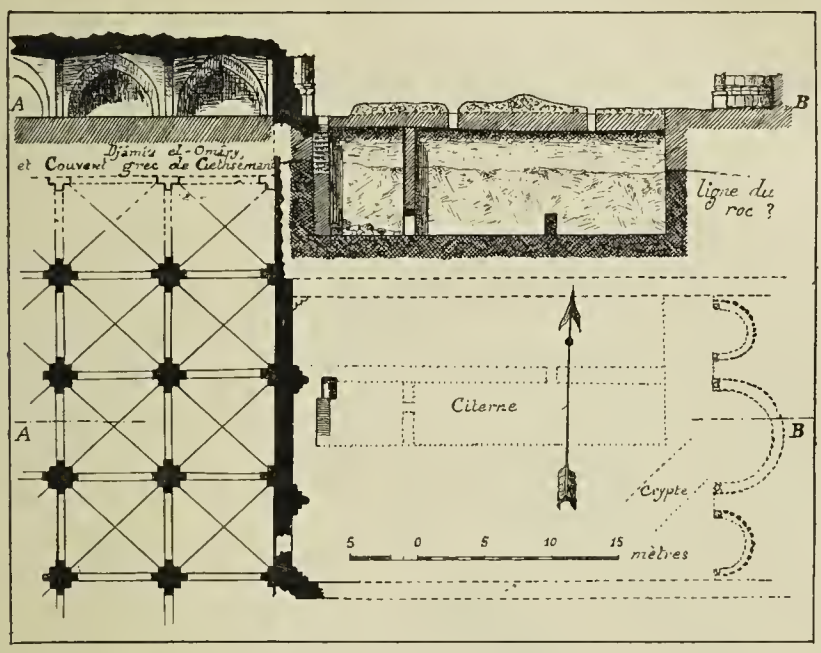
L'ÉGLISE SAINTE-MARIE LATINE LA PETITE.

Les travaux exécutés par le Patriarcat grec orthodoxe dans la partie occidentale du Mauristân sont poussés très activement. L'accumulation énorme des décombres est transportée hors de la porte de Jaffa et les vestiges grandioses de l'Hôpital médiéval, protégés jusqu'ici contre la

(1) Ce déplacement est certain au moins pour un point. A l'angle sud-ouest de Saint-Étienne, au point où le chemin du Bézétha se détache de la route de Naplouse, la route actuelle passe sur une citerne assez considérable. Il est douteux qu'elle ait été creusée après l'époque où la voie romaine fut construite et plus douteux encore que la voie ait été établie ici sur une voûte.

(2) Cf. *RB.*, juillet 1897, planche.

destruction radicale, reparaissent de toute part. Malheureusement ils doivent céder l'espace aux constructions nouvelles dont on voit déjà se



Plan et coupe de l'église.

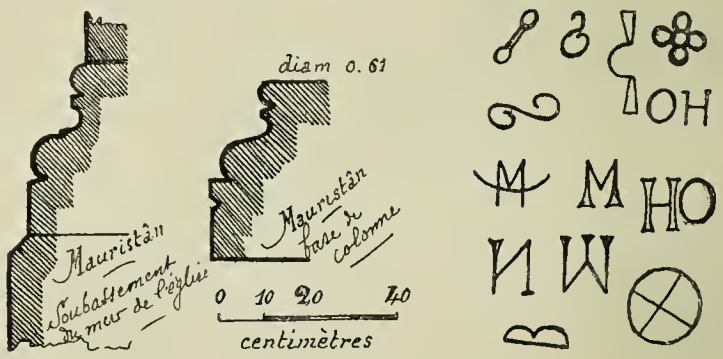
dessiner l'ordonnance générale : deux rues percées selon les diago-

Appareil de l'église d'après une photographie.

nales du vaste rectangle délimité par les rues Frédérie-Guillaume, *ed-Dabbâghin*, *ḥaret en-Naṣâra* et *Souq el-Bidar*, avec des magasins

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

en bordure et une fontaine, dédiée au Sultan, au point d'intersection. De ce chef les pilastres monumentaux qui supportaient jadis des voûtes analogues à celles qui subsistent encore à l'angle N.-O. ont été absorbés; l'église Sainte-Marie a fourni déjà la plus grande partie de ses matériaux et sa crypte qui se trouvait sur le passage de la rue neuve a été comblée (cf. *RB.* 1900, p. 117 s. et 456). Elle avait à peu près 35 mètres de longueur dans œuvre et une largeur de 21. Les trois absides, parfaitement conservées au premier moment de la mise à jour, rappelaient les beaux restes des absides de l'église de la Samaritaine à Naplouse (cf. *RB.* 1895, p. 621); elles ont été arrachées pour faire place aux fondations de magasins neufs. Des murs latéraux, visibles à diverses hauteurs dans le déblaiement, il n'y a plus trace et celui du fond aura sans doute le même sort. Ce dernier ne faisait point fonction de façade et on n'y constate pas d'ouverture; une série de voûtes encore debout vient y prendre son point d'appui.

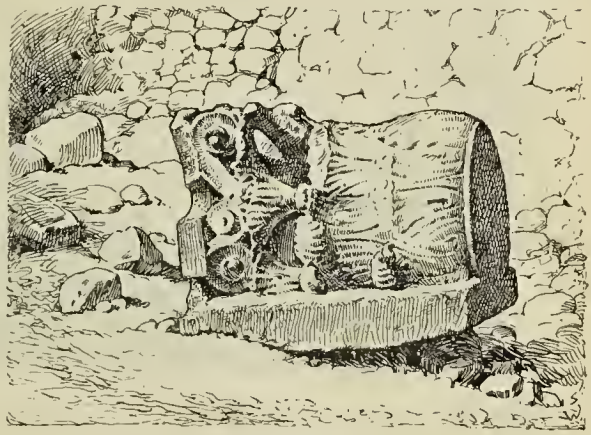


Profils et marques des Croisés.

La construction en bel appareil fort soigné accusait l'importance du monument : la richesse des matériaux et le caractère de l'ornementation s'accordent pour le faire remonter à la meilleure période des constructions franques à Jérusalem. Nous avons remarqué parmi les débris deux fûts de colonnes en granit gris et rose, d'autres colonnes et des fragments moulurés en marbre. Ce qui domine pourtant c'est la belle pierre blanche à grain fin et très dur, des carrières qui avoisinent Jérusalem. Les chapiteaux offrent une décoration variée. Les grands chapiteaux de colonnes et de pilastres, qui ont plus d'un mètre de hauteur, sont de la meilleure imitation corinthienne avec cependant quelque surcharge et quelque raideur dans la sculpture. Les chapiteaux plus petits sont beaucoup plus composites. Sur deux fragments de volutes et sur un chapiteau de pilastre presque intact nous avons observé les trous qui font partie de la décoration des chapiteaux

de l'église de la Samaritaine et sur lesquels M. Enlart, le savant architecte médiéviste, a attiré l'attention (*RB*. 1896, p. 109). La présence de ce motif ornemental est un point de contact de plus entre les deux édifices et peut fournir une nouvelle lumière pour établir la date de Sainte-Marie la petite.

Sous le bas-côté septentrional de l'église et jusqu'au milieu à peu près de la grande nef s'étend une vaste citerne. Une entrée pratiquée en face du pilastre de la première travée occidentale, dans le sol de l'église, donne accès par un escalier de 20 à 25 marches dans cet immense réservoir, qui n'a pas moins d'une trentaine de mètres de longueur et une profondeur de 8 à 9 mètres. Des murs de refend supportent la retombée des voûtes sur lesquelles reposaient les piliers et les murs de l'église. Le roc paraît à 3^{m},50 environ au-dessous du niveau de la rue des Dabbâghin, ce qui ne concorderait pas parfaitement avec les coupes publiées dans le *Survey* (*Jerusalem*, fac. p. 289). Il va sans dire toutefois qu'une affirmation quelconque en ce sens est subordonnée à un examen rigoureux de l'état du rocher au point où il apparaît dans la paroi et à un nivellement précis. La tâche vaut ici assurément la peine qu'on se l'impose, car il ne faut négliger aucun détail propre à éclairer les problèmes complexes de la topographie de Jérusalem.



Chapiteau (phot.).

On aime à espérer que l'administration des travaux a voulu se réserver à elle seule le soin de relever, au fur et à mesure de la découverte, tous les détails archéologiques de quelque valeur et il faut souhaiter de les voir livrer le plus tôt possible à l'étude. Les croquis publiés ici ont été pris à la hâte, dans des conditions défavorables par suite du mauvais vouloir des directeurs du chantier. Ils n'ont d'autre valeur que celle de compléter les notes qui précèdent. Puissent-ils décider ceux qui le peuvent à fournir mieux!

LES FOUILLES ANGLAISES (1).

C'est à l'exploration de *Tell Sandahannah*, à 1.500 mètres au sud de *Beit-Djebrin*, que M. Bliss a consacré la dernière période des travaux autorisés par son firman. Ses recherches sur ce point ont été des plus fécondes. Le tertre aux formes arrondies, avec un moyen diamètre de 200 mètres, se détache bien au sommet du petit plateau qu'il couronne. M. Bliss y a constaté l'existence de deux villes : une juive

Tell Sandahannah vu du nord.

et l'autre séleucide. Celle-ci, couverte à peine de quelques pieds de décombres, a été fouillée sinon absolument tout entière, assez du moins pour qu'on en puisse établir le plan complet. C'est un quadrilatère fort irrégulier n'ayant que 170 et 150 mètres sur ses plus grands côtés, à l'ouest et au sud. Une première muraille l'enceint en suivant la crête du plateau; elle est précédée d'un avant-mur situé déjà sur la déclivité de la colline. L'épaisseur de ces murs varie de $1^{m},60$ à plus de 3 mètres et n'accuse pas beaucoup de soin. Les deux lignes d'enceinte sont munies de saillants de proportions diverses et inégalement espacés. Une seule porte située à l'est est indiquée au plan. Elle donne accès dans un édifice aux murailles puissantes : apparemment une forteresse couvrant l'entrée. Elle ouvre elle-même sur une large artère centrale en partie pavée, qui va se rétrécissant de l'est à l'ouest et n'a pas moins de $6^{m},50$ dans sa plus grande largeur. Des ruelles plus modestes s'en détachent au nord et au sud, qui pénètrent dans l'intérieur et délimitent les îlots de maisons dont l'enchevêtrement et l'irrégularité donnent au plan une physionomie extrêmement compliquée.

(1) Dr Bliss, *Report on the Excavations at Tell Sandahannah;* Quart. Stat. P. E. Fund, oct. 1900, p. 319 ss., avec trois pl. et des fac-similés.

La ville juive n'a été étudiée qu'en partie. Les caractères de la poterie recueillie dans la couche qu'elle occupe ont permis de la dater de « la période juive moyenne »... « 800 environ av. J.-C. » (p. 329 s.).

Les trouvailles nombreuses et variées appartiennent surtout à la période séleucide : une série de monnaies, une collection très ample de vases de toute sorte, relativement bien conservés, plus de 350 anses d'amphores portant une estampille à légende grecque. Comme on pouvait s'y attendre, les anses hébraïques au timbre royal ont reparu ici avec leurs mêmes symboles et leurs quatre noms : Hébron, Ziph, Soccoh et Memchat. M. Bliss n'a donné qu'un inventaire. L'étude ultérieure de tout ce qui a été découvert au cours de cette campagne va rendre possible « une histoire à peu près complète de la poterie sud-palestinienne depuis la période pré-israélite archaïque jusqu'à l'ère chrétienne » et la reproduction des types choisis pour illustrer le compte rendu définitif des travaux couvrira « au moins 50 planches » (p. 329 s.).

Cinquante tablettes ou débris de tablettes en pierre calcaire ont été trouvées sur un point de la ville. Elles sont couvertes de textes, grecs pour la grande majorité, d'une gravure très fine. Aucun fac-similé n'est encore publié et le rapport ne communique pas de détails sur la teneur de ces documents.

Une note de M. le Prof. Sayce dans le même n° de la Revue anglaise (p. 376) dit que ce sont « certainement des charmes et des incantations » — et quelques-uns en « caractères fantastiques ». Il y a lieu de croire que M. Bliss avait signalé lui-même la nature de ces textes, qui donnent probablement le sens vrai des figurines interprétées dans le rapport comme des « images de captifs ». Ces figurines représentent de petits personnages des deux sexes moulés en plomb d'une façon tout élémentaire et dont les bras et les jambes sont retenus par des liens de bronze ou de fer dans les attitudes les plus diverses. Les poses, les formes, la physionomie bizarre de ces images ne reçoivent qu'une explication imparfaite dans l'hypothèse des symboles de captifs. Rapprochées des tablettes à incantation, elles paraissent aussitôt exprimer à souhait le résultat du charme ou de l'exécration. Ces représentations accompagnant les *tabellae devotionis* se sont rencontrées ailleurs, mais leur présence en terre palestinienne offre un intérêt spécial et on attendra avec curiosité la publication des textes (1).

Quelques autres fragments épigraphiques grecs ont été recueillis. L'un d'eux contient la mention d'un roi, nommé apparemment Τάνεγ,

(1) Cf. plus haut M. Cl.-Ganneau, *Notes épig. et arch.*

et une reine. Le poids en plomb publié p. 335 porte la légende Ἀγαθοκλέο[υς] ἀγορανομοῦντος, *Agathoclès faisant fonction d'agoranome;* il rentre dans une série de monuments bien connue, et déjà riche dans la Palestine méridionale. La statuette en terre cuite publiée p. 338 sans aucune attribution fait songer tout d'abord à une des multiples représentations de Vénus-Astarté. A l'examiner de plus près, le détail du costume et de la pose, le geste paraissent convenir mieux à Βαυβώ, cette Grecque originale dont un geste grotesque rendit un jour la gaîté à Déo accablée par la tristesse (1). On voit que tout nous ramène en pleine civilisation hellénique dans cette ville perdue aux confins de la Judée et de la Philistie.

Comme nom ancien porté par cette ville M. Bliss propose Maresa, identifié assez communément avec celui de *Mar'ach* qui désigne une ruine située dans le voisinage immédiat de Tell Sandahannah, à un kilomètre environ au nord-ouest. Les vestiges d'antiquité sont insignifiants à Mar'ach et rien ne s'oppose d'ailleurs à ce que le nom se soit déplacé dans des proportions si peu considérables. Le rapport se termine sur la mention de divers objets trouvés dans des tombes des environs de Tell Sandahannah qui avaient échappé à l'avide recherche pratiquée depuis de longues années dans l'immense nécropole qui avoisine Beit-Djebrin.

La nouvelle campagne de fouilles a pris fin, le délai du firman étant expiré. Une note du Comité annonce que M. le Dr Bliss, dont la santé a été éprouvée par des fatigues excessives, a donné sa démission de directeur des travaux. Souhaitons un prompt rétablissement au savant et aimable explorateur et espérons qu'il pourra publier sans trop de retard, avec le reste des documents recueillis, son étude définitive sur les résultats fructueux de la mission qu'il vient d'accomplir.

Jérusalem, novembre 1900.

Fr. H. V.

*
* *

DERNIÈRES NOUVELLES DE JÉRUSALEM

Aqueduc romain du temps de Septime-Sévère.

Les conférences de Saint-Étienne ont eu la primeur d'une découverte fort inattendue. Le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption, devait parler des aqueducs de Jérusalem. Le sujet paraissait épuisé, le Père a voulu avoir du nouveau, il a cherché et il a

(1) Cf. Clémens d'Alex., *Exhortation...*, II, 20, reproduit par Eusèbe, *Préparation évang.*, II, 3. Je dois cette indication au P. Lagrange.

trouvé. Nous ne présentons ici qu'un écho de la conférence; la question mérite d'être traitée avec les justifications nécessaires; mais nous ne voudrions pas faire attendre les lecteurs de la *Revue*.

Deux aqueducs conduisaient autrefois à Jérusalem l'eau des sources sises entre Bethléem et Hébron. L'un qui pourrait encore servir, avec de légères réparations, a son point de départ à l'ou. Arroub et, après d'invraisemblables sinuosités, passe aux vasques de Salomon et arrive au Haram, après avoir contourné le grand bassin situé à l'ouest de la ville. Son parcours est de 375 stades environ, mais il ne représente à vol d'oiseau qu'une distance de 107 stades. Le second aqueduc vient de moins loin. Il capte les eaux de l'ou. Biyâr à l'aïn ed-Daradj, rejoint l'autre aux vasques de Salomon, et gagne Jérusalem en conservant un niveau plus élevé. A partir de Bethléem il ne pouvait garder ce niveau qu'en remontant une pente; il lui fallait, de 785 mètres, descendre à 747 pour remonter à 776. Cette petite dépression s'étend sur une distance d'environ deux kilomètres. Sur ce point le canal devait donc être fortifié contre la pression des eaux, et, en effet, le travail en est admirable. De gros blocs sont perforés, s'emboîtant l'un dans l'autre de la manière la plus précise. Naturellement ces blocs passaient pour Salomoniens, et à ce titre déjà ils devaient provoquer la curiosité du P. Germer, romaniste déterminé, et presque de naissance, point ennemi du Roi pacifique, mais très admirateur des œuvres monumentales du peuple roi. Dans l'hiver de 1899 il avait déjà découvert sur un gros bloc une inscription latine assez mystérieuse, tant qu'elle demeurait isolée. De Sauley avait, lui aussi, lu *Strosi* sur un de ces blocs près du tombeau de Rachel, mais il ne voyait là qu'un graffite occidental. Le P. Germer recommença ses recherches, et, entouré des intrépides jeunes religieux, ses élèves, il remua les blocs, les dégagea du ciment, les poursuivit jusque sur les puits de Bethléem, pour lesquels ils sont des margelles toutes prêtes. D'autant, pensait-il, que si les constructeurs du canal ont écrit leur nom, ce ne pouvait être que pour nous, puisque les blocs étaient noyés dans un épais blocage, puissante armure qui les dérobait aux regards. Bientôt sur un bloc apparurent les lettres COS I CLEMENT... C'était décisif! Les monuments de Palestine sont obstinément anonymes, et voilà que le nom du consul J. Tincius Clemens, dont le *cursus honorum* est parfaitement connu, venait donner la date précise, 195 après Jésus-Christ! Après le consul, un centurion >CLO. SAT..., probablement Clodius Saturninus, dont le nom est mieux écrit que celui du consul, avec les belles onciales qui correspondent précisément au règne de Septime-Sévère. La margelle du puits des sœurs de Saint-Vincent fournit >VERI, avec cette particula-

rité que le nom semble avoir été écrit une première fois à moitié en lettres grecques, une seconde fois très correctement. Un paysan fut surpris sciant pour son puits le bloc où se trouvait > SEVERI, et dès lors il devenait évident que la première inscription contenait, elle aussi, le nom d'un centurion > TITIANI P, le P demeurant inexpliqué (1).

Que conclure? Évidemment ces centurions sont des chefs d'équipe qui conduisaient les travaux de la dixième légion. Ce sont eux qui ont construit le canal. Dès lors il faut retourner les conclusions généralement admises; le canal supérieur est plus récent que l'autre. Le canal long est en effet maintenu à Pilate par le R. P. Germer. Josèphe donne tantôt deux cents stades (*Ant.* XVIII, III, 2), tantôt quatre cents stades (*B. J.*, II, 92) au canal construit par Pilate (2). Ce dernier chiffre doit être maintenu, il correspond assez bien avec la distance du long aqueduc. L'aqueduc supérieur et court est du temps d'Ælia Capitolina et l'ouvrage des Romains; son but était de conduire l'eau plus haut; à ce moment le temple était en ruines, c'est la ville supérieure, bâtie sur le mont Sion, qu'il fallait avant tout pourvoir; c'est là qu'arrivait le canal supérieur, probablement en franchissant la vallée sur des arches (3). D'ailleurs, cet aqueduc, aujourd'hui ruiné, fut encore longtemps en usage. La partie faite en gros blocs céda à quelque cause de destruction. On construisit des arches pour franchir la petite dépression que nous avons mentionnée, et ce travail serait du temps du sultan Kaït Bey; le P. Germer en compare les vestiges aux arcs de l'aqueduc de Jéricho qui date des Arabes.

Une remarque intéressante se greffe sur la découverte principale. La pierre qui a reçu le nom de *Clo. Sat.* est soigneusement layée, et il est peu probable que ce soit l'effet de la coquetterie particulière de ce centurion, puisque l'inscription devait être cachée. D'ailleurs, au même endroit, les blocs sont plus polis et même à refends. Ce sont évidemment les matériaux d'une construction soignée, qui ont été ensevelis dans le canal avec leurs frères seulement équarris. Cet endroit est en croisé de la route de Beit-Djala à Bethléem; les pierres ne seraient-elles pas les restes du monument d'Archélaüs mentionné par saint Jérôme?

Pour une fois, en Judée, les pierres ont parlé. On pourra interpréter

(1) Il faut pour cela supposer une ligation assez forte, nous pensons qu'on pourrait lire TITINII en prenant la boucle du P pour un défaut de la pierre.

(2) Encore Eusèbe cite le passage de la guerre avec 300 stades, *H. E.*, II, 6[6].

(3) Le P. Germer pense l'avoir vu pendant qu'on faisait la route qui joint la gare du chemin de fer à la route de Bethléem.

leur langage autrement que le P. Germer (1), mais il faut lui savoir gré d'avoir fait sortir du sol ces témoins inespérés. On dit souvent que les Romains croyaient à l'éternité de leurs œuvres : les braves centurions se doutaient-ils donc que la gangue qui dérobait aux yeux leur solide travail ne durerait pas toujours?

(1) On peut, en effet, se demander pourquoi, ayant les eaux de l'ou. Arroub, on serait allé capter celles moins abondantes de l'aïn ed-Daradj; un canal plus court a toujours chance d'être le plus ancien. Les deux canaux se joignant à l'aïn Saleth, aux vasques de Salomon, on pourrait soutenir que les Romains de Septime-Sévère n'ont fait que la partie du canal qui a pour but de garder un niveau supérieur, ou même qu'ils ont fait seulement, comme une réparation, les deux kilomètres en gros blocs formant siphon.

RECENSIONS

Das Wesen des Christenthums, von Adolf Harnack, in-8° de IV-190 pp.; Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900.

C'est un événement pour l'Allemagne protestante que la publication de ce petit volume sur l'essence du Christianisme dans lequel le Professeur A. Harnack a condensé les résultats de ses études sur l'Évangile et sur l'histoire du dogme et des Églises. Aucune prédication protestante ne pourrait aujourd'hui rivaliser en autorité sur les âmes avec ces seize conférences prononcées dans le semestre d'hiver de 1899 à 1900 devant un public d'environ six cents auditeurs de toutes les Facultés et qui se répandent maintenant par milliers. Ce n'est pas seulement la science du professeur qui donne de l'attrait à sa parole, c'est l'accent sincère d'une âme profondément religieuse. Nous nous représentons trop souvent le professeur d'Université en Allemagne sur le type du rationaliste d'il y a cinquante ans; la Révélation ne méritait que l'ironie, le pur exercice de la raison était la source de tout progrès dans l'avenir. Aussi nettement que M. Brunetière, M. Harnack reconnaît que la science n'a pas tenu ses promesses, que l'âme est toujours vide sans la Religion. Il y a bien les nobles jouissances du travail intellectuel; mais ceux qui parlent si haut du plaisir du travail sont en général ceux qui n'y prennent pas beaucoup de peine : « quand on a fini son œuvre, on voudrait la recommencer, et elle pèse lourdement sur l'âme et sur la conscience » (p. 76). Il y a le progrès de la civilisation, mais « quand on vieillit et qu'on regarde plus au fond de la vie, pour peu qu'on possède un monde intérieur, on ne se sent guère avancé par le cours extérieur des choses, par le progrès de la civilisation. On se trouve plutôt à la même place et il faut faire appel aux forces auxquelles ceux qui ont vécu avant nous ont fait appel. On cherche à pénétrer dans le royaume de Dieu, dans le royaume de l'éternel et de l'amour; on comprend que Jésus-Christ n'ait voulu témoigner et parler que de ce royaume et on lui rend grâce » (p. 77). La modestie que décèlent ces nobles paroles, le sérieux dont M. Harnack a entouré sa vie, son accueil bienveillant pour les étudiants qui savent suivre son idéal élevé font du Professeur un véritable directeur des âmes. L'Université allemande n'était-elle pas déjà la maîtresse des esprits? Sachons faire la distinction des milieux. Pour nous catholiques, ce livre n'est que l'engin d'une destruction presque radicale; mais la pensée de l'auteur est certainement d'édifier. Il s'adresse à un auditoire saturé de critique, impressionné par les théories dissolvantes de Strauss et de Baur. Il tente résolument de lui prouver que l'exercice de la critique historique la plus sévère n'empêche pas qu'il demeure de l'Évangile un résidu — son essence — suffisant pour le salut. Et parce que le protestantisme est la seule forme religieuse qui puisse s'accommoder d'une pareille amputation, l'auteur prétend remonter à la véritable pensée de Luther en même temps qu'au pur esprit de l'Évangile (1). Rien n'est plus

(1) Le Rév. Morgan considère ce livre comme « la plus puissante apologie de la religion chrétienne et de sa conception protestante qui ait vu le jour depuis longtemps! » (*Expository Times*, octobre 1900.)

propre que ce livre à faire connaître au lecteur français les théories du Christianisme radical, sa position en critique et son attitude vis-à-vis du Catholicisme et du Protestantisme des églises; rien n'est plus capable de nous éclairer sur ce que doit être la défense catholique sur ces points. Nous le suivrons donc pas à pas, ce qui est relativement facile, car il est en général d'une parfaite clarté, avec ce charme que possède la langue allemande bien écrite pour rendre les nuances du sentiment. Le plan est net quoique ne correspondant pas exactement avec la division en conférences. Nous analysons, nous ne discutons pas, sauf quelques observations incidentes; nous dirons à la fin quelques-unes des réflexions que peut suggérer cette lecture.

Première conférence. — Le chaos de la littérature actuelle au sujet du Christianisme. — Les uns le regardent comme un pessimisme qui tient du Bouddhisme, d'autres y voient le développement du judaïsme ou de l'hellénisme ou encore un simple mouvement économique et social. Mais, quoiqu'on affecte de le reléguer dans le domaine de l'archéologie, comme un fait purement historique qui n'intéresse pas l'avenir, en réalité nous le portons dans nos veines. Comme au temps de la gnose du IIe siècle, on lutte pour s'emparer de J.-C., chacun au profit de ses idées, — un Tolstoï et même un Nietzsche, — on en est beaucoup plus préoccupé qu'il y a trente ans. Et cependant l'apologétique est en désarroi, elle insiste sur les avantages sociaux et moraux du Christianisme sans se rendre compte assez de son élévation au-dessus des choses du monde, car il est la religion, et « la religion est la vie éternelle au milieu du temps, dans la force et sous l'œil de Dieu » (p. 5). La recherche doit donc être purement historique; la réponse est en Jésus-Christ et dans son Évangile dont l'empreinte se trouve encore dans la première génération chrétienne. Et ici le professeur donne une salutaire leçon à ceux qui affirment qu'on ne comprend rien à l'Évangile sans une connaissance approfondie des circonstances historiques. Elles sont d'une valeur inappréciable parce que Jésus-Christ et les Apôtres ont été de leur temps, mais il serait absolument faux de dire que l'Évangile est une religion de circonstance, celle de désespérés qui, sentant que la terre leur échappe, se tournent vers le ciel. L'Évangile vise l'homme, au-dessus de ces circonstances; il les domine et se place au-dessus d'elles. La foi ne peut dépendre de l'érudition : « Combien désespéré serait l'état de l'humanité, si la paix plus haute après laquelle elle soupire, et la clarté, l'assurance, la force pour lesquelles elle lutte dépendaient de la masse du savoir et des connaissances! » (p. 12).

Deuxième conférence. — L'Évangile. — Nos sources sont les trois premiers évangiles et quelques traits importants dans saint Paul. Le quatrième évangile n'est pas de Jean l'apôtre et ne prétend pas en être, il a mis de hautes pensées dans un cadre inventé, il ne peut servir de source historique, mais seulement pour connaître l'influence exercée par l'Évangile (1).

Strauss a cru avoir détruit l'historicité des Évangiles, la critique historique de deux générations l'a rétablie dans ses grands traits. Ce ne sont point des livres d'histoire proprement dite, ils ont été écrits pour l'évangélisation, mais ce ne sont point non plus des livres de parti. Ils sont l'écho sincère de la première époque du christianisme, ne contenant rien de mythique si ce n'est certains points dans le récit de l'enfance. Sans doute les circonstances subséquentes s'y reflètent un peu en même temps que le pur évangile du Christ, la tradition s'est augmentée de quelques traits pour réaliser les prophéties, le merveilleux s'est accru... malgré cela on peut s'y reconnaître en

(1) La position du prof. Harnack est bien connue depuis sa « Chronologie »; nous renvoyons, au sujet de saint Jean, à divers articles de la *Revue biblique*.

comparant les Évangiles entre eux et en travaillant selon la bonne méthode. Il demeure donc dans les Évangiles de nombreux récits de miracles qu'on a voulu y mettre et qui ne doivent pas nous empêcher de les considérer comme des sources historiques sérieuses.

Et ici le savant professeur n'est guère moins embarrassé que ses devanciers. Il tient aux Évangiles et n'admet pas le miracle qui serait une dérogation aux lois de la nature. Il sait très bien que pour ses auditeurs, la principale difficulté à recevoir l'Évangile, ce sont les miracles dont il est plein. Comment faire? Réduire d'abord autant que possible : 1) Le miracle était alors à l'ordre du jour, c'était comme un monde surnaturel en contact avec le nôtre, pour le bon ou pour le mauvais motif; il n'y avait pas de distinction précise entre la règle et l'exception, le possible et l'impossible. 2) C'est un fait que des documents absolument historiques racontent des miracles aussitôt après qu'ils ont paru. Ce serait céder au préjugé que de considérer des documents comme tardifs, simplement parce qu'ils contiennent des miracles. 3) Il ne peut y avoir de miracles qui rompent la connexion des choses naturelles, c'est entendu; mais l'homme religieux sait que tout cet ordre est ordonné à des fins plus hautes. Lorsqu'on est pénétré de cette vérité, on peut facilement admettre, au moins par l'imagination, que dans tel cas où les fins plus hautes paraissent davantage, il y a dérogation au cours naturel des choses (1). 4) Nous connaissons encore bien mal les forces naturelles, surtout les forces psychiques : « qui peut dire jusqu'où va l'influence des âmes sur les âmes et des âmes sur les corps? personne » (p. 18). Et donc on ne s'étonnera pas de rencontrer des miracles sous la plume très sincère et historiquement sûre d'hommes profondément religieux et qui étaient de leur temps. Afin cependant d'en diminuer le nombre on fera plusieurs groupes : 1) miracles qui ne sont que l'exagération de faits naturels; 2) miracles issus de discours et de comparaisons ou de la projection d'événements intérieurs dans le monde extérieur; 3) miracles créés pour montrer que l'A. T. s'est accompli et malgré tout; 4) ce qui demeure impénétrable! Mais cet élément irréductible ne doit pas éloigner de l'Évangile.

Les évangélistes ont attaché de l'importance aux miracles; mais Jésus pensait sur ce point tout autrement. Les miracles ne sont pas nécessaires à la foi. Vous n'avez pas le droit de vous en faire un rempart pour ne pas croire à l'Évangile; s'ils vous font une mauvaise impression, laissez-les : « Il ne s'agit pas de miracles, mais de la question décisive de savoir si nous sommes attelés sans secours à une nécessité inexorable ou s'il y a un Dieu qui gouverne et dont on peut implorer et éprouver la force qui domine la nature » (p. 19).

Et sur cette question du miracle, nous ne pouvons que rappeler la belle pensée de Newman (2) à laquelle Harnack nous conduit, en s'arrêtant malheureusement sans conclure. Si le monde physique est ordonné à des fins plus hautes, s'il y a une force qui domine la nature et que nous pouvons implorer, pourquoi le miracle ne serait-il pas, non pas la destruction des lois de la nature, mais le lien qui rattache la nature à la vie morale? Et la force coercitive des lois de la nature n'a-t-elle pas vieilli depuis Strauss en même temps que le mythisme? Si Harnack demande grâce pour les miracles, il est dur pour l'histoire de l'enfance : — quand elle serait plus digne de créance

(1) Ce qui revient à dire que l'homme religieux est plus enclin qu'un autre à se laisser égarer par l'imagination.

(2) « ... They are presented to us, not as unconnected and unmeaning occurrences, but as holding a place in an extensive plan of Divine government, completing the moral system, connecting man and his Maker, and introducing him to the means of securing his happiness in another and eternel state of being » (*Essays on Miracles*, p. 22).

qu'elle n'est, elle n'aurait aucune portée : « nous ne savons rien de l'histoire de Jésus dans les trente premières années de sa vie » (p. 20) (1).

Il n'a été ni à l'école des rabbins, ni à celle des Esséniens, ni à celle des Grecs; dans sa vie aucune crise, aucun bouleversement intérieur : « Tout sort de lui comme si cela s'entendait de soi, comme s'il ne pouvait en être autrement; ainsi la source sourd des profondeurs de la terre, claire et sans lutte » (p. 21). Le sentiment religieux dominait sa vie, et cependant ses yeux étaient ouverts à tout avec tant de paix et de calme! « Lui qui n'avait pas où reposer sa tête, ne parle cependant jamais comme quelqu'un qui a rompu avec tout, ni comme un pénitent héroïque, ni comme un prophète en extase, mais comme un homme qui possède en son âme le calme et la paix et qui peut soulager les autres » (p. 24).

Troisième conférence. — La prédication de Jésus se soude à celle du Baptiste. Le grand ascète a vu le jugement prochain, parce que, pour toute âme intimement convaincue de l'état mauvais du monde, l'étonnant est qu'il dure encore : il crie casse-cou! Qu'y avait-il donc dans Jean et dans la prédication de Jésus de neuf pour un peuple depuis longtemps monothéiste? Les Juifs ne tirent-ils pas de leurs écrits des principes aussi élevés que ceux de l'Évangile? Harnack répond avec Wellhausen qu'il ne s'agissait pas précisément de dire du nouveau, mais de dire la vérité dans sa pureté et dans sa force. Puisque les Pharisiens connaissaient en théorie l'amour de Dieu et du prochain, pourquoi l'avaient-ils étouffé sous le fardeau de préceptes absurdes et impossibles? Jésus a prêché avec force, et il n'a pas seulement dit comme Jean : Convertissez-vous, il a annoncé la bonne nouvelle, il a dit le royaume de Dieu, et Dieu notre Père, et la valeur infinie de l'âme humaine avec la justice meilleure et le commandement de l'amour (2). Jésus a embrassé deux conceptions, les deux pôles extrêmes : il a admis la tradition populaire sur le royaume de Dieu à venir, lorsque, la lutte terminée entre Dieu et le mal, lui-même serait assis à la droite de son Père, mais il a introduit aussi une idée nouvelle du royaume de Dieu, le royaume intérieur et déjà commencé; cela ressort invinciblement des paraboles.

Quatrième conférence. — Le royaume de Dieu est donc d'abord le triomphe sur le démon (à propos des démoniaques, l'Évangile a suivi les idées courantes); c'est aussi le salut, c'est-à-dire un don d'en haut et non le produit de la vie naturelle, un bien religieux, qui doit pénétrer toute l'existence. Comment Dieu est le Père et quel est le prix de l'âme, c'est le second thème de Jésus, si profond, si vrai, si clair pour l'âme religieuse, que c'est par là que le christianisme n'est pas une religion, mais la religion elle-même. Il faut aussi observer une justice meilleure, qui ne soit pas dans le culte extérieur, mais dans les dispositions morales, qui atteigne le fond du cœur où elle a sa racine dans l'amour et son point d'appui dans l'humilité. Et Harnack conclut par cette belle parole : « L'amour du prochain est sur la terre l'occupation unique de l'amour de Dieu vivant dans l'humilité » (p. 47), car l'humilité « ouvre l'âme par rapport à Dieu » (3).

Cinquième conférence. — Cette conférence étonne. Il semble que l'auteur ait voulu suivre une voie de juste milieu entre ceux qui entendent mollement le Christianisme et ceux qui cherchent à le réaliser dans l'ascétisme. Je crains qu'il n'y ait là une confusion. Tout d'abord, il est faux de dire : « C'est une doctrine catholique que les

(1) Mais alors que devient « le respectable historien du troisième évangile » (p. 15)?

(2) Nous sommes heureux de voir que M. Harnack ne se range point parmi ceux qui font du royaume de Dieu une pure apocalypse.

(3) C'est du pur saint Thomas, l'humilité rend l'homme *patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae* (2ª 2ªᵉ, *qu.* CLXI, 5, *ad sec.*).

moines seuls peuvent suivre pleinement le Christ » (p. 51). Il est faux de prétendre que l'Église catholique ait distingué entre un christianisme inférieur, toléré pour le vulgaire, et un christianisme vraiment digne de ce nom, l'ascétisme monacal, qui est pour Harnack simplement synonyme de *vita religiosa*. L'Église n'admet qu'une perfection véritable, elle est dans la charité. Celui qui aime le plus est le plus parfait, fût-il engagé comme un saint Louis dans toutes les complications de la vie du monde. Lors donc que M. Harnack nous dit que Jésus n'a ni pratiqué, ni imposé l'ascétisme, il parle comme nos théologiens. Mais bientôt, il se retourne : il faut que le royaume de Dieu triomphe de ses ennemis, le mammon, l'inquiétude et l'égoïsme. Et comment combattre mieux le mammon qu'en renonçant à ses biens? « Sûrement, si le Christ prêchait aujourd'hui parmi nous, il ne s'exprimerait pas ici d'une façon générale et ne dirait pas à tous : « Donnez tout », mais il parlerait ainsi à des milliers d'entre nous, et qu'il s'en trouve à peine un qui croie devoir s'appliquer ces paroles de l'Évangile, cela est pour nous donner à réfléchir » (p. 52). Et de même pour l'inquiétude : nous ne sommes pas assez pénétrés des paroles de Jésus; et de même pour la lutte contre l'égoïsme. Et cependant, le salut n'est pas dans le désistement monacal « après lequel tout peut demeurer dans l'ancien état (1), mais seulement dans la lutte et le dépouillement résolu au point décisif » (p. 55).

Sixième conférence. — L'Évangile et la question sociale (problème déjà entamé à la conférence précédente), l'Évangile et le droit.

Septième conférence. — L'Évangile et la civilisation. — Nous n'avons pas à insister beaucoup, les vues de l'auteur sont généralement conformes à l'enseignement catholique : l'Évangile n'est pas un programme social, ni un code politique, ni une théorie de culture, parce qu'il n'est lié à aucun temps ni à aucun système humain, mais dans sa portée morale il contient les éléments de toute civilisation.

A la fin de la septième conférence (en quelques pages, on dirait presque en quelques lignes) se pose la question de savoir qui était le Christ. Deux remarques préliminaires : Jésus n'a pas attaché d'importance à une doctrine sur sa personne; même dans saint Jean il a dit : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements (2) ». Deuxièmement, Jésus s'est conduit en homme (3).

Cependant il est le Fils de Dieu, cela est incontestable et lui-même a pris ce titre : « ce Jésus qui a enseigné la connaissance de soi-même et l'humilité, s'est cependant nommé, et d'une façon unique, Fils de Dieu » (p. 82). Mais voici comment cela s'explique : « Sa conscience d'être le Fils de Dieu n'est pas autre chose que la suite pratique de la connaissance de Dieu comme le Pere et son Père. A le bien entendre, la connaissance de Dieu est tout le contenu du titre de Fils » (p. 81). Et ce qui le prouve, c'est le passage synoptique : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler ». — Mais alors, objecterons-nous, il suit du parallélisme que Dieu est le Père parce qu'il connaît le Fils. La conclusion est ridicule, mais elle est nécessaire. M. Harnack qui admire des Grecs la morale et l'art ne devrait pas mépriser leur logique. Et ce paralogisme est tout ce que renferme la septième conférence sur une question que tant d'âmes jugent capitale!

(1) Hélas! combien il est vrai! mais quel meilleur moyen de marcher en avant que de s'interdire de retourner en arrière autant que l'homme peut le faire, par des vœux! Ces vœux sont « une témérité » pour M. Harnack, mais en cela il n'interroge pas l'histoire : tant d'âmes y ont été fidèles et y ont trouvé la force, la consolation et la paix!

(2) Mais qui peut parler ainsi, visant l'homme pour toujours, si ce n'est un Dieu!

(3) Tous ceux qui admettent les deux natures le reconnaissent aussi pleinement.

Huitième conférence. — Ainsi, par un coup hardi de mysticisme kantien, toutes les questions dogmatiques sont reléguées au second plan : il faut d'abord vivre l'Évangile et c'est dans cette mesure qu'on peut connaître le Christ; l'Évangile n'est pas une doctrine sur le Christ, ni sur le monde, on ne doit confesser que Dieu le Père et la religion qu'on a vécue. — Il y a pourtant des gens curieux qui se demandent ce qu'il faut penser de la vie future et quelques-uns objectent que les conséquences qu'on tirait jadis du Christianisme ne répondent plus au concept du monde et de l'histoire. Harnack me paraît résoudre l'objection en jetant tout ce fardeau inutile à la mer; ce qui reste est assez léger en effet. Voici cette réponse si je l'entends bien : L'Évangile suppose l'opposition de la chair et de l'esprit, de Dieu et du monde, du bien et du mal. C'est en vain qu'on lui opposerait une morale fondée sur le monisme, on n'a jamais pu rien édifier sur le monisme. Gardons donc cette opposition comme un point de départ dont l'origine nous est inconnue et faisons l'unité en nous-mêmes : « Dès lors il est en somme indifférent pour le fond qu'on nomme d'une manière ou de l'autre le désaccord dont il s'agit pour l'homme sensible à l'idée morale : Dieu et le monde, la vie présente et l'au-delà, le visible et l'invisible, la matière et l'esprit, l'instinct et la liberté, la physique et l'éthique » (p. 94). Celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement... (1) Songes, que tout cela... dit quelqu'un; non! mais une œuvre inachevée : « car nous ne pouvons pas accorder nos connaissances déterminées par le temps et l'espace avec le contenu de notre vie intérieure dans l'unité d'une conception sur le monde... c'est seulement dans la paix de Dieu qui est plus haute que toute raison que nous pressentons cette unité » (p. 95). — On croit entendre Plotin : « il faut fuir vers la patrie des âmes, où réside le Père, et avec lui tous les biens ». M. Harnack se réfugie dans la nécessité de croire au bien et de le pratiquer, sans rien savoir si ce n'est qu'on fait la volonté du Père... Trouvera-t-il beaucoup de disciples pour pratiquer cet héroïque abandon?

A partir de la *neuvième conférence,* il s'agit de rechercher dans l'histoire ce qu'est devenu le pur évangile. Aussitôt après la mort du Christ une communauté se forma. Elle reconnaissait Jésus pour le Seigneur, regardait sa mort comme un sacrifice offert pour la rémission des péchés et croyait à sa résurrection. M. Harnack y croit-il encore? Il faut distinguer entre l'histoire de la résurrection (*Osterbotschaft*) et la foi en la résurrection (*Osterglauben*). S'il s'agissait d'un corps qui aurait repris la vie, cette tradition serait vite expédiée. Mais la foi demeure sans cela : « l'histoire de Thomas a en définitive pour but de nous faire comprendre qu'on peut avoir la foi en la résurrection, mais sans l'histoire de la résurrection : heureux ceux qui ne voient pas et qui croient cependant » (p. 101) (2). Mais comment entendre sans le fait de la résurrection la foi à la résurrection? « C'est la conviction de la victoire du crucifié sur la mort, de la Force et de la Justice de Dieu et de la Vie de celui qui est le premier-né parmi beaucoup de frères » (p. 101). Ce qui est certain, c'est que « de ce tombeau est sortie l'imperturbable foi dans le triomphe sur la mort et dans une vie éternelle » (p. 102). Si le fait de la résurrection n'a pas eu lieu, du moins la foi en la résurrection est un fait : « Croire au Seigneur vivant et à une vie éternelle, c'est le fait de la liberté née de Dieu » (p. 103) (3). A cette foi les premiers chrétiens

(1) Mais on ne voit pas bien s'il est immortel.

(2) Singulière exégèse! Car enfin, qui ne croirait que saint Jean avait pour but dans ce récit de fournir le témoignage précis d'un homme d'abord peu disposé à croire à la réalité corporelle de la résurrection?

(3) Il faut sans doute croire qu'à nous autres Latins il manque quelque chose, car nous ne comprenons pas ces ratiocinations mystiques enchevêtrées.

joignaient le don du Saint-Esprit qui n'est autre que la spontanéité du sentiment religieux, l'union à Dieu sans intermédiaire : « chaque chrétien était immédiatement lié à Dieu par l'esprit ; il n'était plus besoin de prêtres » (p. 107) (1). On pratiquait la sainteté dans la pureté et la fraternité.

Dixième conférence. — Saint Paul. — Il n'a pas corrompu le christianisme par son rabbinisme qui est tout de surface, un résultat de l'éducation, et il ne l'a pas non plus fondé ; c'est un disciple qui a bien compris le Maître. Son rôle principal a été de prêcher à l'encontre des Juifs une religion universelle. Mais, par la force des choses, il est résulté des inconvénients. 1) Par suite de la rupture avec le judaïsme il fallait fonder une église distincte avec tout son appareil extérieur ; cela expose au risque de diminuer le sentiment intérieur ; 2) surtout Paul a une Christologie, il a été déterminé par l'impression faite par le Christ à considérer l'œuvre du salut comme attachée à l'apparition de cet être divin ; or « une doctrine exacte du Christ et sur le Christ menace de s'avancer au centre et de corrompre la Majesté et la simplicité de l'Évangile » ; 3) il a donné une grande importance à l'A. T., ce qui était derechef un grand danger, car cette religion inférieure allait pénétrer dans le Christianisme et l'abaisser. — Il semble donc que pour M. Harnack la déformation du pur Évangile commence à saint Paul ! elle est antérieure aux Évangiles écrits. Mais il faut lui savoir gré de nous avoir débarrassés du Paulinisme et du Pétrinisme.

Onzième conférence. — Cette leçon étonnerait les premiers Réformateurs presque autant que la précédente. C'est pour M. Harnack une thèse favorite qu'au IIe siècle on a posé les fondements de tout ce qui est institution ecclésiastique jusqu'aujourd'hui. Vers l'an 200, l'Église est fortement constituée comme Église catholique ; elle a vaincu le paganisme et la victoire est glorieuse, car si les formes du culte païen étaient usées, « la religion de la nature est en elle-même un adversaire redoutable » (p. 122) ; elle a vaincu la religion politique, tracé une limite entre la politique et la religion ; elle a vaincu les différentes formes du dualisme. Mais le temps et ses victoires mêmes l'ont altérée. 1) C'est une loi nécessaire de tout développement religieux que les générations qui naissent dans une religion ont moins d'enthousiasme que celles qui l'adoptent à son début par un choix libre : les usages, la coutume, les lois et les formules canalisent le torrent débordé ; 2) la philosophie grecque a pénétré. Le premier contact a produit l'étonnante identification du Logos avec J.-C. : « pour la plupart d'entre nous cette identification est inacceptable parce que notre concept du monde et de la morale ne nous conduit pas d'ailleurs à un Logos essentiel » ; de plus la formule, si séduisante qu'elle soit, détourne l'esprit de la simplicité de l'Évangile et ne conduit pas sûrement au Dieu que J.-C. a annoncé ; 3) l'Église a vaincu le gnosticisme, mais l'Église a dû se concentrer pour le vaincre, et réduire sa doctrine, son culte et sa discipline en formes et en lois arrêtées sauf à exclure quiconque ne leur prêtait pas obéissance.

Douzième conférence. — Il en est résulté que la liberté intérieure s'est vue menacée, la religion a été contaminée par l'intellectualisme, l'importance trop décisive attachée à l'Institut de l'Église a fait prévaloir la crainte sur l'amour, pendant que le rigorisme naissait et que l'ascétisme tendait à se mettre à part. Cependant « cette ancienne Église catholique n'a vraiment pas encore étouffé l'Évangile » (p. 135).

— Nous ne suivrons pas M. Harnack dans son examen de la situation actuelle de l'Église grecque. Elle est fort maltraitée. Mais ce ne sont point ici nos affaires. Disons seulement que d'après l'auteur : « ce christianisme officiel n'a rien à faire avec la re-

(1) Et cependant on recevait le Saint-Esprit par l'imposition des mains des Apôtres (Actes 8 17).

ligion du Christ »... « c'est la religion de l'antiquité qui a sucé l'Évangile » (p. 150); et cependant l'Évangile produit encore même là ses fruits de salut, surtout parmi les masses. Et cette charge à fond contre l'Église grecque prend encore la *treizième conférence*.

Quatorzième conférence. — L'Église catholique romaine. — Harnack en pense beaucoup de bien. Surtout il ne s'est pas abaissé à la critique mesquine d'abus qui tiennent plus aux personnes qu'aux institutions. Il reconnaît qu'elle a christianisé, élevé, guidé comme une mère les peuples romano-germaniques jusqu'au XIVe siècle; elle a maintenu dans l'Europe occidentale l'indépendance de la religion et de l'Église vis-à-vis de l'État. C'est une institution très complexe dans son unité très réelle. Trois éléments principaux la caractérisent. 1°) Elle est le catholicisme, et se sent en cela très voisine de l'Église grecque : le traditionalisme, l'orthodoxie et le ritualisme, le monachisme y jouent le même rôle. 2°) Cependant elle est d'esprit latin et continue l'empire romain. Dès le commencement du IIIe siècle le salut prend la forme d'un contrat, la révélation est une loi, la tradition dépend d'une hiérarchie, les mystères sont des *sacrements*, la discipline pénitentielle un procès, l'Église elle-même est une institution légale. Elle succède à l'empire romain, le pape gouverne comme Trajan ou Marc-Aurèle, « les Jésuites sont les gardes du corps impériaux » (p. 157). En conséquence si un élément traditionnel est gênant, la volonté du Pape le remplace et crée de nouveaux dogmes : « la tradition, c'est moi », aurait dit Pie IX : « cette Église a dans son organisation une capacité de s'accommoder au cours historique des choses comme aucune autre; elle demeure toujours la même, ou du moins paraît telle, et devient toujours nouvelle » (p. 160) (1). 3°) La troisième note distinctive de l'Église romaine est l'Augustinisme. Au premier abord on croirait que l'organisation si forte de l'Église extérieure en royaume avec ses lois et ses rites a étouffé la piété. Il n'en est rien; on trouve dans cette Église la piété la plus tendre, avec les sentiments les plus intimes et les plus individuels relativement à la grâce et au péché, et cela vient de saint Augustin : « jusqu'aujourd'hui la piété intérieure vivante et toutes ses expressions sont essentiellement augustiniennes » (p. 161). — C'est fort exagéré : l'influence de saint Augustin sur la théologie de la grâce ne peut être assez reconnue; mais quant aux simples fidèles, leur sentiment si vif de la grâce et du péché vient peut-être en grande partie... du confessionnal, et leur piété s'alimente surtout dans l'Eucharistie qui continue la vie de Jésus et dans la dévotion à Marie qui fait goûter si délicieusement aux âmes le mystère de l'Incarnation.

Finalement notre condamnation en bloc est prononcée : c'est une perversion absolue de l'Évangile que de représenter comme divine une Église extérieure qui constitue un véritable État; le royaume du Christ n'est pas de ce monde.

Quinzième conférence. — Combien de vertus pourtant dans cette Église, et combien l'Évangile y est encore vivant malgré tout, spécialement dans le monachisme! Mais, en dépit des apparences, cette Église s'appauvrit. Elle n'a plus à sa disposition comme au moyen âge toutes les forces spirituelles; aujourd'hui elles lui échappent presque toutes comme le reconnaissent des catholiques sérieux; surtout les nations romanes baissent, une seule parmi elles est encore une grande puissance, et qu'en sera-t-il après une génération? L'Église est le royaume romain des Romans, survi-

(1) N'y a-t-il pas contradiction à dire de l'Église romaine, p. 76 : « elle est également clouée à la philosophie, à l'économie nationale, en un mot à toute la civilisation du moyen âge »? La vérité est entre ces deux extrêmes : le pouvoir du pape ne s'étend pas à changer le dogme, il n'est pas la tradition, mais il peut la définir et peut-on dire que Léon XIII se croie rivé à l'économie sociale du moyen âge?

vra-t-elle aux Romans? — Nous voudrions rassurer M. Harnack. De ces deux dangers le premier est assurément le plus grave pour le salut des âmes. L'éclat de la science exerce sur les foules un attrait puissant et malheureusement la science est très souvent, dans les pays catholiques, aux mains d'hommes hostiles à l'Église. Mais on peut affirmer que la désaffection des savants ne va pas en croissant et peut-être même la courbe de l'éloignement a-t-elle atteint son maximum. On voit de très puissants esprits se rapprocher du catholicisme. Combien de savants reconnaissent volontiers aujourd'hui que le mystère est un domaine réservé où la science ne peut atteindre! L'antipathie contre l'Église vient trop souvent des efforts maladroits de ceux qui, sans mandat, prétendent gêner, au nom de la Foi, des recherches purement scientifiques, ou du parti pris d'une piété mal entendue, qui vendrait la vérité pour des reliques fausses et considère toute critique comme une menace pour le dogme. Quant à la ruine des Romans, elle n'est pas, grâce à Dieu, si avancée. Latin jusqu'aux moelles, nous la considérerions comme un grand malheur pour la civilisation, parce que les Latins ont été pénétrés plus que d'autres du bon sens romain et du génie grec. Mais acceptons l'hypothèse. Si vraiment c'est une faiblesse pour l'Église d'être le royaume des Romans, si son principal danger est de ne pouvoir rompre avec une situation historique devenue un obstacle, qui ne voit qu'en perdant par la force des événements une teinte qu'on dit trop latine, l'Église gagnerait en force catholique? Les gouvernements latins, appuis officiels de l'Église, lui ont souvent fait payer cher leur protection par des humiliations et des avanies; ils sont tombés ou affaiblis, et l'Église demeure, grandissant aux États-Unis, se fortifiant en Allemagne et devenue pour l'Angleterre un problème angoissant auquel elle ne peut se dérober...

Mais il est temps de passer au protestantisme.

Le protestantisme, c'est une religion spirituelle sans prêtres, sans sacrifices, sans cérémonies; Dieu soit loué! Ce fut une réforme et une révolution. La réforme fut d'abord une réduction critique, un retour à la religion pure : on affirma que toute la religion est dans la parole de Dieu et dans le sentiment intérieur qui correspond à cette parole. Ce fut aussi une foi confiante dans le Dieu des miséricordes; la justification résulte de la correspondance entre la Parole et la Foi : par le Christ on acquiert la paix et la liberté en Dieu, la domination sur le monde et l'éternité intérieure. Il ne fallait donc comme culte que la parole et la prière.

L'auteur se pose deux objections : Le protestantisme est-il une église visible ou une église invisible? Ni l'un ni l'autre : c'est une communauté spirituelle, tantôt on ne saurait la reconnaître, tantôt elle éclate à tous les yeux. Mais si chacun interprète à sa façon, il n'y a pas d'unité? Réponse : « Le protestantisme compte que l'Évangile est quelque chose de si simple, si divin et par là si véritablement humain, qu'il sera reconnu très sûrement si on lui donne la liberté, et qu'il créera dans chaque âme essentiellement les mêmes sentiments et les mêmes convictions » (p. 172). Et si vous trouvez que c'est peu, « nous autres nous n'avons besoin de rien de plus, car nous rejetons tout autre lien » (p. 172); nous sommes divisés, autant de têtes, autant de doctrines? soit, nous ne souhaitons pas qu'il en soit autrement, nous voulons encore plus d'individualisme, et vive la liberté!

Comme révolution le protestantisme a rejeté le droit et la hiérarchie, toute autorité, même celle du texte biblique, il a supprimé la Messe et le Culte, les sacrements sauf le baptême et la Cène, auxquels il n'attribue pas de valeur intrinsèque, il a aboli l'ascétisme et ses vocations spéciales.

Seizième conférence. — Le christianisme réformé est en partie le fruit de l'esprit ger-

main. On explique par l'esprit allemand comme par saint Paul l'aversion pour l'ascétisme, la protestation contre la religion comme autorité extérieure. La réforme a été radicale, elle est remontée au premier évangile, dépassant même les temps apostoliques, mais elle a recouvré l'évangélisme, esprit intérieur et spirituel, idée fondamentale du Dieu qui pardonne, culte en esprit et en vérité; l'Église est la communauté de la Foi. Ces victoires ont coûté cher. Il a fallu d'abord s'appuyer sur l'État et cela a mis l'Église dans sa dépendance : mieux vaut cependant des Églises d'État qu'une Église-État (1).

Harnack avoue aussi qu'on a trop insisté d'abord sur l'inutilité des bonnes œuvres; il exhorte à faire le bien. On a eu raison de supprimer le monachisme, parce que c'est une témérité de s'engager pour la vie, mais combien il est utile d'avoir des gens qui se consacrent uniquement au service du prochain! On a déjà créé des diaconesses et d'autres sociétés, il faut marcher résolument dans cette voie.

— Et c'est ici que la question devient brûlante. L'Évangile primitif atteint par le protestantisme, en passant par-dessus les temps apostoliques, la réduction critique qui supprime tous les dogmes et ne respecte plus la lettre de l'Écriture... Tout le monde se dit que si ce protestantisme est celui de M. Harnack, ce n'était certes pas celui de Luther. Il faut donc expliquer pourquoi la réaction contre l'Église fut d'abord incomplète. — La Réforme n'eut pas d'abord pleinement conscience de ses principes. On voulut, coûte que coûte, fonder des Églises locales dès 1626. De plus on s'est beaucoup défié des illuminés. Luther a dû tout reconstruire et ne connaissait pas assez pour cela le développement historique du dogme. Il n'a pas seulement conservé les anciens dogmes de la Trinité et des deux natures, il en a même créé de nouveaux et de là une nouvelle doctrine scolastique considérée comme nécessaire au salut. Luther savait bien à l'occasion secouer le joug de la lettre de la Bible, mais cependant il a accepté son autorité. De plus il s'est enlizé dans de longues controverses sur les moyens de la grâce, la cène, le baptême des enfants, lâcheux héritage pour la Réforme!

Et maintenant! les Églises particulières ont dit : Nous sommes la véritable Église, parce que nous avons la vraie doctrine, donc le théologien et le pasteur doivent être orthodoxes; aux laïcs on ne demande guère que les points principaux et de se tenir tranquilles. Et sur cette voie, « le protestantisme deviendrait un misérable doublet du catholicisme » (p. 184); misérable parce que des églises locales auraient mauvaise grâce à rivaliser avec le catholicisme; en dépit de leurs efforts elles n'auront jamais ni le Pape, ni les moines! Évidemment les Églises particulières ne songent pas à devenir papistes, mais elles tendent à se catholiciser, à être des Églises de loi, de doctrine, de cérémonies, parce qu'elles y sont poussées par l'indifférence des masses, le penchant vers une religion naturelle et l'État qui pense les dominer plus sûrement. Là est le danger, un danger imminent; il n'y a qu'un moyen d'y échapper : « La continuation de la réforme dans le sens de la pure intelligence de la parole de Dieu » (p. 185).

Le pur Évangile! Il y a longtemps que le monde en entend parler, mais, à vrai dire, il n'avait jamais été si pur, si ce mot est synonyme de réduit. Dieu le Père, le

(1) « Freilich das Kirchenstaatstum ist schlimmer, und seine Anhänger haben wahrlich keinen Grund, es gegenuber den Staatskirchen zu rühmen » (p. 179). Cette dernière parole est regrettable et détonne dans l'ensemble si élevé du reste de l'ouvrage. Si l'Église catholique s'était transformée en un État civil, on la comprendrait, mais une société spirituelle qui se maintient désarmée en face des pouvoirs civils souvent ennemis, toujours défiants! Et on préférerait qu'un ministre ou une chambre réglât le culte en esprit et en vérité!

prix de l'âme, la loi de l'amour... On n'est pas tenu de croire aux miracles, ni même à la Résurrection de Jésus, on retranche de la croyance des Apôtres au lendemain de ce grand fait, pour se placer en face de la prédication de Jésus et y adhérer par la foi. Évidemment, cela ne nous éclaire pas beaucoup sur Dieu, ni sur le monde, ni sur nous-mêmes, et l'acceptation mystique de la lutte contre le mammon et l'égoïsme nous laisse à notre faiblesse native : mais il importe justement pour l'auteur de fermer la porte à l'intellectualisme et à la grâce, *ex opere operato*, et cette religion si simplifiée peut servir de base à une union générale : le but de M. Harnack n'est pas de diviser, mais de montrer en quoi les communautés évangéliques sont unies.

Assurément, s'il s'agit d'une certaine union fraternelle, et nous demandons même à y être admis. Mais s'il faut renoncer à tout le reste, la paix serait trop chèrement achetée, et l'union doctrinale sur un minimum pareil ne peut être qu'une capitulation. Et on se demande vraiment si M. Harnack, si sincèrement désireux du bien des humbles et des petits, a pu croire qu'un programme si maigre, si insuffisant pour eux, leur était vraiment accessible autrement que par un acte de foi, non pas en Jésus, mais dans les résultats de sa réduction critique. Car, enfin, il s'agit vraiment ici d'un travail scientifique, et si Luther n'a pas prêché ce pur Évangile, c'est qu'il ne connaissait pas assez ni l'origine des Évangiles, ni le développement du dogme. Il faut trancher dans la doctrine de saint Paul, tenir peu de compte de saint Jean, choisir dans les synoptiques, entendre au sens mystique l'affirmation des Apôtres sur le fait de la Résurrection, discuter toujours sur ce qui est l'enseignement de Jésus. Un exemple : il nous suffit des paroles de Jésus, établissant l'Église sur Pierre : les exégètes indépendants les plus libres reconnaissent que les catholiques ont toujours interprété ce texte correctement, contre les subtilités et les contorsions de l'exégèse protestante... Mais, pour eux, il ne fait pas partie de la catéchèse de Jésus! On donne des raisons, mais à qui sont-elles accessibles et sont-elles démonstratives? Au sujet de saint Jean, Zahn et ses adhérents parmi les protestants n'ont pas rendu les armes : il faudra donc attendre la fin de ces disputes, et pourtant « combien désespéré serait l'état de l'humanité, si la paix plus haute vers laquelle elle soupire, et la clarté et l'assurance et la force pour lesquelles elle lutte, dépendaient de la masse du savoir et des connaissances » (p. 12)! Ou pour le dire avec Renan : « O Père céleste... dans tout ce qui est objet de science et de discussion rationnelle, tu as livré la vérité aux plus ingénieux, dans l'ordre moral et religieux, tu as jugé qu'elle devait appartenir aux meilleurs. Il eût été inique que le génie et l'esprit constituassent ici un privilège ». Et ceci même n'est qu'un écho des paroles de Jésus : *Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus, et prudentibus, et revelasti ea parvulis* (Matth. 11 25); or, on peut remarquer ici que la doctrine de Jésus, assurément très simple dans son expression, est cependant considérée comme très profonde, mystérieuse, et accessible aux petits, seulement par une disposition spéciale du Père céleste, tandis que la réduction critique de M. Harnack, tres vague et très floue malgré son indigence, ne peut être accessible aux humbles que par l'intermédiaire des savants, parlant comme savants et d'après leurs recherches s cientifiques

Nous aboutissons donc à une sorte d'impasse. D'après M. Harnack, nous devons, par des procédés savants, retrouver le pur Évangile, le rechercher immédiatement sur les lèvres de Jésus autant que cela est possible, rejeter tout le reste, adhérer à son enseignement par la foi, tout en le considérant comme un pur homme, et vivre de la vie éternelle en lui qui vit éternellement, tout en sachant bien qu'il n'est pas ressuscité. Mais, pourquoi la foi, puisqu'on s'en tient à des thèmes rationnels, et

en revanche, la raison trouve-t-elle son compte à cet entraînement mystique et à cet aveugle abandon? Combien, parmi ceux qui suivront la raison de M. Harnack dans ses négations, se retrouveront avec lui dans la sphère de paix religieuse où il sera parvenu sur les ailes de la foi?

Et cependant, une autre conception serait très simple et le catholicisme la réalise en fait. Il faut sans doute opérer une réduction critique. Nous ne prétendons pas trouver dans les paroles de Jésus la description de l'Église, telle qu'elle existe aujourd'hui, ni même l'expression définie de nos dogmes. Jésus devait se tenir au-dessus de tous les temps, et nous avouons, nous professons que rien n'est plus convaincant pour l'intelligence ni plus doux pour le cœur que sa parole, telle qu'elle est tombée de ses lèvres, ou du moins telle que les écrivains sacrés nous l'ont transmise. Mais faut-il ne lui attribuer d'autre efficacité que celle qu'elle exerce dans la rédaction synoptique sur chaque âme en particulier, et n'est-elle pas aussi un germe déposé dans l'humanité et destiné à grandir?

Ce ne pourra être évidemment que par l'action de l'homme, et il semble que, de ce chef, la parole perdra de sa pureté, mais ce sera sous l'action de l'Esprit de Dieu et dès lors aucun élément profane ne pourra prévaloir. Les paraboles du levain et du grain de sénevé s'expliqueraient bien de la sorte et qu'y aurait-il de plus divin en même temps que de plus humain?

Comment, la doctrine du pur Évangile était déjà méconnue par saint Paul! Jésus est ainsi placé dans une région tellement haute que ses disciples et les évangélistes ne l'ont pas compris; et chacun de nous serait sûr de le bien comprendre, et nous ne serions pas pressés par la loi même de notre nature de nous demander qui était Jésus et à quelles conditions nous abandonnerons notre vie au témoignage de sa conscience?

Bon gré, mal gré, la question dogmatique se pose. Je sais que le dogme est un fardeau trop lourd pour beaucoup d'esprits, mais je ne vois là qu'une faiblesse de leur constitution. Rien n'est plus vrai, une religion très puissante est possible sans le dogme. Les anciens étaient très religieux, mais chez eux on ne pratiquait pas tel rite en suite de telle croyance, la mythologie sortait plutôt du rite traditionnel comme une explication plausible. Et les Japonais sont un peuple très religieux, M. Bellessort (1) le prouve à ceux de nos compatriotes qui les accusent de n'avoir pas de religion parce qu'ils ne croient à rien. Mais, en dépit des apparences, « chez les nations sérieuses, éclairées, des temps modernes, c'est la métaphysique qui est au fond de toutes choses et qui les conduit (2) ». Peut-être pourrait-on nommer la métaphysique qui conduit M. Harnack; pour nous, nous aimons à y voir clair, et si nous fermons les yeux, il faut du moins que nous soyons sûrs de celui qui nous met le bandeau. Pour tous l'Église catholique est une garantie suffisante. Dans la controverse la question est donc de savoir si le dogme et l'Église sont en germe dans le pur Évangile et si le développement du germe a été légitime. Le premier point, le plus délicat, sera à débattre avec M. Harnack, il faudra peser ses arguments dans ses ouvrages spéciaux. Quant au second, on peut presque dire qu'il nous donne raison, car de saint Paul à l'Église catholique du IIe siècle il n'y a qu'un pas, et toutes les institutions modernes dérivent normalement de l'ancienne église catholique. Il y aura, bien entendu, des difficultés spéciales dans ce long chemin, mais Harnack a marqué comment l'évolution de l'Église a toujours été nécessairement liée aux luttes

(1) *Revue des Deux-Mondes*. 15 septembre 1900.
(2) Ozanam, *Œuvres*, t. I, XIe leçon.

qu'elle devait soutenir, et il est difficile de ne pas regarder comme une preuve de la direction du Saint-Esprit la profonde sagesse de l'Église, ne fût-ce que dans l'exclusion donnée aux apocryphes et aux systèmes gnostiques. On pourra en particulier insister sur la remarque fondamentale d'Harnack : une religion ne peut pas vivre toujours de l'élan religieux et de l'enthousiasme du premier âge. Où chercher le remède pour que la religion demeure cependant vivante et féconde? Préférera-t-on les recrudescences périodiques du piétisme ou les bizarreries de la psychologie méthodiste ou les extravagances de l'Armée du salut à une institution permanente, assistée de Dieu pour conserver la foi et distribuer la grâce? Après saint François, il fallait choisir entre un ordre organisé par Rome ou les Fraticelles; après la Réforme, on a dû en toute hâte constituer des Églises, mais sans succès. « Préoccupée de supprimer, dans la pratique religieuse, toute exigence littérale, la Réforme a dépouillé de leur caractère solennel, obligatoire, ces rendez-vous avec la divinité qui, dans les autres confessions chrétiennes, parsèment l'existence du chrétien; envisageant avant tout, dans le phénomène religieux, la disposition intérieure du croyant, elle a fini par réduire à l'apparence d'une superfluité les actes extérieurs les plus graves de la vie religieuse; et lorsque vint l'inévitable instant où cette disposition intérieure commença de s'attiédir, il était trop tard pour susciter une discipline ecclésiastique susceptible d'assurer, à tout jamais, une place à la religion dans la vie de l'individu, et une raison d'être au pasteur dans la vie de la bourgade rurale (1) ». M. Harnack nous dit que, sentant ces lacunes, les Églises protestantes cherchent aujourd'hui à se catholiciser. Mais sa vue est trop pénétrante pour qu'il se fasse illusion là-dessus. On sent bien que pour lui, s'il faut une Église, le type de l'Église est l'Église catholique romaine. Mais il n'en faut pas, et beaucoup d'Allemands pensent comme lui, puisque toute la vie religieuse du protestantisme semble s'être réfugiée dans les sociétés libres et dans les œuvres de la charité. M. Goyau a pensé que sur les ruines des Églises, si elles venaient à succomber, l'esprit de critique et l'esprit de foi se disputeraient les âmes, librement, en un duel interminable. Il appartenait à un critique consommé, à une âme sincèrement religieuse, d'essayer de mettre un terme à cette lutte, de réconcilier la recherche et le repos dans la croyance. Vaine tentative! Si le problème devait se résoudre par la logique, nous dirions que la recherche continuera, âpre et ardente, souvent inféconde quoique généreuse et désintéressée, tandis que la croyance cherchera le repos dans la grande Église, toujours la même et toujours nouvelle. Mais il faut tenir compte des destructions accumulées et des habitudes prises par les âmes et M. Harnack n'avait pas tort de considérer comme un des éléments du Protestantisme allemand l'amour de la liberté et le goût de l'indépendance. Les Germains campés au delà du Rhin et du Danube n'ont pas connu la discipline romaine : partout chez eux l'individu avait prévalu sur la cité, et dans les rapports avec les chefs la fidélité tenait lieu d'obéissance. On peut dire de leurs instincts religieux ce que Tacite marquait de leurs cultures : *colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit* (*Germ.*, 16). Mais il faut céder à une institution divine, et les anciens Germains eux-mêmes accordaient plus à l'autorité de leurs prêtres qu'à celle de leurs chefs, *velut Deo imperante* (*Germ.*, 7). Et ne peut-on espérer du progrès que certaines idées générales prévaudront sur les instincts particuliers des races? On n'a encore rien trouvé de mieux que le pouvoir pour grouper les hommes et les maintenir dans l'union, et cette union est cependant une condition favorable à l'exercice de la charité. Il y a plus, le pouvoir qu'on se représente comme un obstacle est souvent

(1) G. Goyau. *Revue des Deux-Mondes*. 1er septembre 1897, p. 71.

la garantie nécessaire de la liberté. Ce sont des lieux communs, mais c'est la seule réponse possible à des accusations banales, car en quoi le contrôle officiel de l'Église sur les doctrines peut-il être un obstacle à l'union des âmes avec Dieu? M. Harnack, qui nous reproche « des dévotions stupides », devrait savoir avec quelle vigilance s'exerce contre elles la Congrégation des Rites et quel soulagement ses décisions apportent à la conscience chrétienne. Et surtout l'autorité n'est pas une simple machine répressive, c'est une sève qui vivifie. Nous venons de nommer les congrégations romaines. On ne veut y voir qu'un serre-frein. Mais ne sait-on pas quelle est l'activité de la Propagande pour répandre partout le pur Évangile? A côté de la Congrégation de l'Index qui interdit les livres dangereux n'y a-t-il pas la Congrégation des Études qui excite au travail? Et nous n'apprendrons pas à M. Harnack que si l'Église catholique oppose souvent son veto : « en présence des défauts et des précipitations dans les progrès des modernes, son opposition n'est pas toujours un mal » (p. 154)! Enfin l'autorité ne prétend pas suppléer aux initiatives individuelles. On admet dans l'Église que si tous les ordres religieux ont reçu du pouvoir leur consécration, aucun n'a été fondé sur son initiative. Le pouvoir civil qui repose sur la crainte est toujours en défiance des libertés particulières. Le pouvoir spirituel fondé sur l'amour a toujours pris soin de donner, surtout aux humbles, la liberté de grandir de sa vie même, et combien de fois ne s'est-il pas exposé pour la liberté des petits! Il appelle tous ses fils à la lutte en leur promettant la couronne, mais il sait que sa dignité est faite de leur dignité et que la liberté est la condition de la dignité. L'Église « qui a été une Mère » est encore une Mère.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

Eine Bibliothek der Symbole *und theologischer Traktate... aus dem VI Jarhundert*, von Dr Künstle, prof. a. d. Univ. Freiburg i. B. — Un vol. in-8° de XII-182 pages, formant le quatrième fascicule du premier volume des *Forschungen* publiées par Ehrhard et Kirsch. — Mainz, Kirchheim, 1900.

Un manuscrit du IXe siècle, provenant de l'abbaye de Reichenau, et actuellement à la bibliothèque de Karlsruhe, comme la plupart des manuscrits de Reichenau, a fourni à M. K. le sujet de son travail : ce manuscrit contient une série de symboles de foi (symbole des Apôtres, symbole de Nicée, symbole romain de 378 sous Damase, symbole de Constantinople, symbole prétendu du premier concile de Tolède, symbole dit de saint Athanase, etc., etc.), — puis à la suite une série d'explications du symbole (extraits du *De Trinitate* de saint Augustin, extraits de Boèce, homélie *De fide* soi-disant de saint Jean Chrysostome, sermons pseudo-augustiniens pour la tradition du symbole, etc., etc.). M. K. voit dans cette collection une collection antiarienne et antipriscillianiste, qui a pu être constituée sur la fin du VIe siècle en Espagne.

M. K. appelle notre attention sur quelques pièces de cette collection espagnole. Tout d'abord sur l'*Exhortatio de symbolo* que Caspari attribuait à Lucifer de Cagliari, Krüger à Eusèbe de Verceil, Kattenbusch à Grégoire d'Elvire. M. K. l'attribue à Syagrius, un Espagnol mentionné par Gennadius; et pareillement au même Syagrius les sermons pseudo-augustiniens 237, 238 et 239 (p. 60-69). A Syagrius encore appartiennent, d'après une bonne conjecture de Dom Morin, les *Regulae definitionum* (p. 73-85), reproduites par la collection espagnole.

Cette collection renferme aussi une série de morceaux choisis de divers Pères sur la Trinité. M. K. a reconnu que ce petit florilège avait pour source principale les

livres *De Trinitate* du pseudo-Virgile de Tapse. Ces douze livres *De Trinitate* sont une réunion d'opuscules divers : les livres I-VII forment un groupe à part, homogène, et qui, dans leur tradition paléographique aussi bien que dans leur constitution stylistique et doctrinale, sont indépendants des quatre autres. Un ms. (*Vatican lat.* 5760, IXe-Xe siècle) attribue ces sept livres à saint Ambroise; un autre (*Vatican. lat.* 1319, XIIe siècle) à un saint Eusèbe. Dom Morin avait (en 1898) pensé que ce S. Eusèbe devait être le célèbre Eusèbe de Verceil; depuis il a émis la conjecture que saint Eusèbe n'a rien à voir dans ces sept livres, et que leur auteur véritable est un évêque luciférien espagnol, Grégoire d'Elvire. M. K., qui ne connaissait pas la nouvelle conjecture de Dom Morin, est arrivé de son côté, indépendamment, à penser que l'auteur des sept livres est à chercher en Espagne, mais bien postérieurement à Grégoire d'Elvire.

On peut, en effet, comparer les anathématismes exprimés dans le VIe livre avec ceux qu'édictent contre les Priscillianistes les synodes espagnols du VIe siècle. Ainsi les anathématismes compris sous la rubrique *Identidem...* (*P. L.*, t. LXII, col. 280-281), jusqu'à *Dum dicitur mihi* exclusivement, visent des erreurs manichéennes ou priscillianistes, tardives, analogues à celles que condamnent, en 563, les canons du concile de Braga. M. K. a fait là un rapprochement heureux et concluant. Pareillement, les anathématismes compris sous la rubrique *Item de variis* (col. 280), visent des erreurs manichéennes et priscillianistes, analogues à celles que condamne le troisième concile de Tolède, en 589, et le concile ci-dessus de Braga. M. K. veut y voir aussi des analogies avec les anathématismes du premier concile de Tolède, en 400 : mais, en vérifiant les rapprochements qu'il indique, nous ne trouvons pas fondée son induction. Nous dirons donc que les erreurs visées dans le VIe des livres *De Trinitate* sont des erreurs parcilles à celles qu'ont visées les évêques espagnols à Braga en 563 et à Tolède en 589.

Une série d'anathématismes de ce VIe livre a trait à l'arianisme; mais il s'agit là d'un arianisme tardif à rapprocher de celui que condamnent le concile de Braga et le troisième concile de Tolède. Nos anathématismes dénoncent les hérétiques qui ne font du Père, du Fils et du Saint-Esprit qu'une seule *persona;* qui croient que le Père s'est incarné; ou que le Flis est Fils de Dieu dans sa volonté, et non de naissance; ou que cette naissance est phantasmatique; ou que la divinité du Fils a été passible dans l'incarnation; ou que son humanité a été impassible. Nous voici loin des discussions du IVe siècle : M. K. rapproche ces erreurs trinitaires de celles que combat, au Ve siècle, l'espagnol Syagrius dans ses *Regulae definitionum,* et l'on peut aussi bien les rapprocher de celles que répudient les évêques goths du troisième concile de Tolède.

A ce compte, le IVe des sept livres *De Trinitate* serait une œuvre postérieure au IVe siècle et vraisemblablement du VIe. Comme l'unité d'auteur des sept livres ne paraît pas douteuse, toute cette composition théologique serait, on le voit, bien postérieure aussi bien à Eusèbe de Verceil qu'à Grégoire d'Elvire.

Nous pensions que M. K. nous apporterait quelque lumière sur les deux hérétiques qui sont combattus dans les livres III et IV. Le premier porte le nom de *Mascellio,* et M. K. voit en lui un espagnol : mais il n'a pas relevé que ce *Mascellio* est (col. 261 B) qualifié de *Montensis.* Ce terme, suivant une interprétation ingénieuse de M. Burn (*Journal of theological studeis,* 1900, p. 594), désignait les membres de la communauté donatiste de Rome. Le second des hérétiques combattus s'appelle *Potentinus Urbicus,* et M. K. en fait encore un espagnol : M. Burn lui aurait appris que *Urbicus* est synonyme de *Romanus.* De ces deux constatations naît une difficulté : pourquoi

ce controversiste espagnol s'en prend-il ainsi à deux hérétiques romains? Il y a là une question d'histoire littéraire et théologique que M. K. n'a pas éclaircie. Mais cette obscurité n'infirme pas le jugement porté sur l'ensemble des sept livres *De Trinitate,* qui sont espagnols et du VIe siècle : c'est là une conclusion acquise aussi bien contre Dom Morin que contre M. Burn.

Toulouse.

Pierre BATIFFOL.

Exploratio evangelica, a brief examination of the basis and origin of Christian belief, by Percy Gardner, Litt. D. London, Black, 1899, un vol. in-8 de x-522 pp.

Exploratio evangelica! Le protestantisme cherche. Il cherche en France, avec M. Sabatier, comment le Christianisme est compatible avec la culture moderne; il cherche en Allemagne, avec M. Harnack, en quoi consiste l'essence de la Religion; il cherche en Angleterre, avec M. Percy Gardner, professeur d'archéologie classique (Oxford). Cette dernière tentative n'est pas la moins intéressante. M. Gardner n'est point un théologien de profession, il se donne avec candeur pour un laïc. Mais il ne peut se soustraire à l'entraînement général qui pousse à l'étude des questions religieuses les hommes de son temps et de son pays. Il cherche donc, il explore. Et cette exploration n'est point hostile ou même indifférente. Il voudrait édifier. Il compare son œuvre « aux opérations qui précèdent la construction, au sondage du sol, à l'établissement des tranchées en vue de fondations » (Préface). Mais quoi? le Christianisme n'est-il donc pas encore sorti de terre au XXe siècle? ou son ancien édifice s'est-il entièrement écroulé? M. Gardner ne le prétend pas, mais il ne se dissimule pas l'ébranlement qu'a causé la critique dans le monde protestant, et ici il faut citer des paroles d'une précision admirable : « Il est tout à fait évident que la nouvelle critique de la Bible est un plus grand danger pour les écoles de théologie du Protestantisme que pour celle du Catholicisme. Car le catholique n'assied pas d'abord sa religion sur la Bible, mais sur l'Église. Et l'application de la doctrine du développement à l'histoire de l'Église, quelquepeu qu'il s'en trouve dans l'horizon de l'enseignement catholique ancien, ne paraît pas être tout à fait une impossibilité. On sait que Newman en a fait la tentative, quoique avec un succès fort imparfait. Mais une application de la doctrine du développement à la Bible en sacrifie nécessairement l'infaillibilité et l'inspiration verbale (1). Et c'était sur l'Écriture que les écoles protestantes de théologie bâtissaient leurs systèmes. En plaçant la Bible dans une perspective historique, la critique moderne change nécessairement la base originelle de toute la théologie protestante et oblige à chercher un nouveau fondement » (p. 3).

Dans ce désarroi, les uns, en quête du principe d'autorité, prennent le chemin de Rome, les autres tombent dans un subjectivisme absolu; l'Église établie voudrait se maintenir, mais ne retient plus les intelligences; ceux qui fondent des sociétés pour faire le bien sans principes religieux méconnaissent les conditions et la dignité de la nature humaine. Et M. Gardner cherche, persuadé que si les dogmes chrétiens tombent comme les feuilles à l'automne, le vieux tronc est plein de sève et peut reverdir.

L'ouvrage est divisé en trois livres. D'abord les principes premiers. Ce sont ceux d'un kantisme évolutionniste. L'expérience personnelle est la base de la religion : celle-ci est donc nécessairement relative, tout en demeurant révélée, et doit être adaptée aux circonstances. L'auteur pense avec Amiel que « le déplacement du

(1) Dans le sens du vieux Protestantisme!

christianisme de la région historique dans la région psychologique est le vœu de notre époque ». Cependant ce principe n'est point poussé dans ses dernières conséquences. Si les faits de l'histoire ne peuvent fonder la religion, les idées historiques en sont un facteur puissant. L'histoire est, elle aussi, une expérience religieuse; elle a le sentiment de l'action divine, et les idées divines incorporées dans le monde d'abord au moyen du mythe sont devenues, par un développement insensible, l'histoire morale pour le passé, la prophétie pour l'avenir, la parabole pour le présent.

Le deuxième livre est consacré à l'histoire chrétienne primitive.

En poursuivre l'analyse nous ramènerait constamment sur les traces d'Harnack, auquel l'auteur se reconnaît grandement redevable, n'étant point spécialiste. Ce sont à peu près les mêmes conclusions, quant aux évangiles, leur crédibilité, les miracles, la doctrine de Jésus, sa conception et sa résurrection. M. Réville partage les préférences de l'auteur : son Jésus de Nazareth serait en somme la meilleure vie du Sauveur. Nous renvoyons ici à la *Revue* (1898, p. 466-469).

Dans le troisième livre, histoire chrétienne primitive, les connaissances spéciales de l'auteur lui ont permis d'écrire des pages plus originales sur les cultes et les mystères de l'antiquité, rapprochés des institutions chrétiennes sans un discernement suffisant. La vie future, le Baptême, la Communion, l'Inspiration des Écritures, l'Église sont autant de chapitres où la destruction a vraiment trop de place dans un livre de fondations. Mais quant à son minimum, l'auteur y tient. Il n'entend point du tout favoriser un individualisme effréné. Il faut que la notion de l'Église retrouve ses droits. Aucune Église n'est parfaite, mais chacune d'elles est un corps, et un corps ne peut vivre sans discipline, ni sans autorité. L'individualisme, en politique comme en religion, a atteint ses dernières limites; il ne saurait aller plus loin sans compromettre le bien général. Il est même probable qu'une réaction va commencer et que l'instinct social reprendra le dessus. C'est ici que M. Gardner ne sympathisera pas du tout avec M. Harnack; le sentiment hiérarchique, traditionnel, fortement ecclésiastique des Anglais revit tout entier dans cette conclusion étrange posée sur les débris accumulés par la critique. Et cela peut être en somme l'application logique du principe qui sert de thème à tout l'ouvrage, le déplacement du christianisme de la région historique dans la région psychologique, pourvu qu'on l'entende de la psychologie d'une région. Mais pour qu'une église exerce un pouvoir disciplinaire sur ses membres et rejette par droit et par devoir les éléments hétérogènes qu'elle ne peut tolérer, il faut commencer par croire, M. Gardner en convient, et il doit se rendre compte que son exploration évangélique ne conduira personne à la foi. L'ouvrage se termine par une allusion à l'affaire Dreyfus. Il paraît que tout le monde civilisé s'est trouvé à cette occasion d'accord contre la France. Il serait facile de trouver un exemple plus authentique de l'accord des nations, mais nous ne voulons pas suivre le mauvais exemple que donne ici M. Gardner. Ce manque de tact risquerait même d'indisposer les lecteurs au point de les rendre injustes pour les hautes qualités de l'auteur, érudition étendue et synthétique, désir sincère de la vérité, respect de la conscience. Le protestantisme cherche donc, avec droiture, nous le voulons, mais quel fondateur attend-il après avoir détruit?

Das Johannesevangelium, *eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes*, von D. H. Wendt, in-8°, VI-239 pp. Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1900. Prix : 6 M.

L'objet de ce récent travail n'est autre que le problème de critique littéraire connu sous le nom de « question johannique ». Quel rapport y a-t-il entre le quatrième

évangile et l'apôtre saint Jean? Le livre est-il du fils de Zébédée ou de son homonyme, Jean le presbytre? Et si, comme l'affirment la plupart des témoins, l'apôtre en est vraiment l'auteur, est-ce à dire qu'il l'ait écrit tout entier de sa propre main, ou bien faut-il entendre qu'il en a dirigé la composition ou fourni les matériaux? On a répondu à cela de diverses manières. M. Wendt, professeur de théologie à Iéna, tente d'arriver à une solution par une voie nouvelle.

Le nœud du problème consiste pour lui dans la distinction des sources. La difficulté que soulève le quatrième évangile est grandement analogue, pour ne pas dire identique, à celle qui s'attache à l'évangile de saint Matthieu. Le rédacteur de ce dernier écrit a fait usage de documents antérieurs d'origine apostolique, auxquels on a donné le nom de *Logia;* son travail a principalement consisté à enchâsser dans un cadre historique les paroles du Seigneur. Un phénomène semblable s'est produit pour l'évangile de saint Jean : comme l'apôtre Matthieu, l'apôtre Jean mit par écrit les enseignements du Sauveur; un écrivain postérieur s'empara de ce document et, le combinant avec l'histoire de la vie de Jésus, produisit l'évangile qui nous est parvenu comme étant l'œuvre de saint Jean. Telle est la thèse ou plutôt l'hypothèse. Voyons la méthode et les arguments.

Deux sortes d'indices, assure M. Wendt (p. 49-50), dénotent, dans l'évangile johannique, l'usage d'une source écrite contenant les discours du Sauveur : 1° on remarque en plusieurs endroits une divergence frappante entre le sens des paroles de Jésus et le point de vue auquel se place le narrateur qui les rapporte; 2° il arrive souvent que les discours du Sauveur ne cadrent pas avec le récit qui les entoure, soit que ces discours supposent une situation historique différente de celle où l'évangéliste les a placés, soit que l'auteur en ait rompu l'unité en dispersant leurs parties, pour les adapter à différentes scènes. Cela revient à dire que l'évangéliste a ignoré ou méconnu la portée exacte des paroles qu'il reproduisait. L'hypothèse en elle-même est assez peu vraisemblable. Cependant les faits sur lesquels le professeur d'Iéna s'efforce de l'établir, nous paraissent dignes d'arrêter l'attention. Qu'on nous permette d'en signaler deux ou trois, à titre d'exemples.

Après avoir chassé les marchands du temple, Jésus dit aux Juifs qui lui demandent un miracle : *Détruisez ce temple et dans trois jours je le relèverai.* Et l'évangéliste déclare qu'il « parlait du temple de son corps » (II, 19-21). Or, au dire de M. Wendt, tel ne saurait être le vrai sens de la proposition; les circonstances qui la provoquent exigent qu'on l'entende du temple de Jérusalem. Les Juifs ne travaillaient-ils pas à détruire le sanctuaire en faisant de son parvis un lieu de marché? Et cependant ils osent demander à Jésus de justifier ses protestations par un miracle. Eh bien! leur est-il répondu, détruisez réellement la maison de Dieu, réduisez-la en ruines et je la rebâtirai en trois jours. Ailleurs, parlant à ses disciples, le Maître leur dit : *Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous (les hommes) à moi.* « Il disait cela, ajoute l'écrivain sacré, pour indiquer le genre de mort dont il devait mourir » (XII, 32-33). Que ce ne soit point là le sens primitif de cette prédiction, ajoute à son tour M. Wendt, il suffit, pour s'en convaincre, de considérer attentivement les termes; l'expression ὑψοῦσθαι ἐκ τῆς γῆς ne se rapporte pas au crucifiement du Sauveur, mais à son ascension. — Le professeur d'Iéna applique le même procédé d'exégèse aux passages VII, 37-39 et XVIII, 9 rapproché de XVII, 12.

Nous n'avons pas à nous prononcer sur chacun des cas qui relèvent de ce genre d'interprétation. Nous ferons observer seulement qu'il n'est pas nouveau, que, pour le passage VII, 37-39 en particulier, certains critiques y voient une allusion au coup de lance et entendent la citation (*des fleuves d'eau vive jailliront de son sein*) non du

croyant, mais de Jésus lui-même (1). Mais M. Wendt semble ne connaître aucune publication en langue française. Supposons que son exégèse soit exacte. Que s'ensuit-il pour le système qu'elle est destinée à démontrer? Les désaccords que l'on prétend signaler entre les paroles de Jésus et l'explication qu'en donne l'évangéliste ne peuvent-ils s'expliquer autrement que par l'usage d'une source écrite antérieure? Il y aurait, en tous cas, une hypothèse plus vraisemblable; c'est celle d'une revision collective. Du reste, M. Wendt est obligé, en définitive, d'y recourir. Après avoir essayé de distinguer, dans le corps du livre, la rédaction de l'évangéliste de celle de l'apôtre saint Jean, il arrive à l'appendice (ch. XXI), qu'il attribue à un troisième écrivain. L'emploi du pluriel οἴδαμεν l'amène à conclure que ce dernier rédacteur s'exprime au nom d'une collectivité, d'une école, qui se rattache à la personne de l'apôtre. Il rappelle à ce propos les témoignages du fragment de Muratori et de Clément d'Al. (dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14). Il est grandement regrettable que le savant auteur se contente d'effleurer cet aperçu dans les lignes finales de son étude. Il y a là pourtant de quoi faire réfléchir le critique; peut-être aussi pourrait-on y trouver, comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire (2), une base sérieuse pour résoudre plusieurs des difficultés relatives à la composition du quatrième évangile.

Dans un problème aussi obscur, il serait injuste de reprocher à l'auteur la complexité de son système. Sans entrer dans plus de détails, nous ferons remarquer que l'hypothèse sur laquelle pivote toute sa théorie est arbitraire et choquera nécessairement tous ceux qui sont quelque peu familiarisés avec l'esprit du quatrième évangile. Le livre aurait été rédigé dans le premier quart du IIe siècle; les parties historiques seraient ainsi notablement postérieures aux discours du Sauveur; les paroles de Jésus, recueillies par l'apôtre saint Jean, auraient servi d'occasion et de thème au reste de l'ouvrage. Quiconque a lu attentivement les évangiles canoniques n'hésitera pas à rejeter l'analogie que l'on cherche à tirer des *Logia* insérés dans les Synoptiques. Nous sommes ici en présence, non plus de préceptes moraux et de paraboles, mais de développements théologiques présentés sous forme de discussions ou de discours. S'il fallait reconnaître dans l'évangile johannique une source écrite primitive, c'est précisément dans la partie historique, dans les faits, et non dans les paroles du Christ, qu'il faudrait la chercher. Mais il est plus que douteux que l'on arrive jamais à distinguer dans ce livre des documents divers. Non qu'il soit un modèle d'unité : on y remarque des transitions brusques et des redites. Pourtant, c'est d'un bout à l'autre le même esprit et le même style. L'unité est relative, mais elle est réelle.

L'ouvrage de M. Wendt sera lu avec un certain profit par les spécialistes qui s'intéressent d'une façon particulière à la question johannique. Il peut servir à étudier quelques points de détail tout en laissant intact le problème principal.

Jérusalem.

P. Th. Calmes.

L'origine de l'épiscopat. — *Étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des Apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles.* — Dissertation présentée à la Faculté de théologie de Louvain pour l'obtention de grade de docteur, par l'abbé André Michiels, licencié en théologie, professeur du dogme au Séminaire de Malines. Louvain, chez J. Van Linthout, 1900 (in-8° 428. pages).

M. Michiels n'a rien voulu omettre de tout ce qui pouvait, de près ou de loin, se

(1) Cf. *Revue du clergé français*, 1er nov. 1899, p. 505, note 1.
(2) *Revue bibl.*, VII, p. 622.

rattacher par un lien quelconque à la thèse qu'il défend et l'énumération des diverses parties de son livre peut, seule, donner une idée du grand nombre des questions qu'il y a étudiées : Livre 1, Jésus-Christ, fondateur de l'Église d'après les Évangiles. — L. 2, Premier établissement de l'Église à Jérusalem par les Apôtres. — L. 3, Les Πρεσβύτεροι et les Ἐπίσκοποι du Ier siècle. — L. 4, L'organisation des Églises à l'époque apostolique. — L. 5, Listes épiscopales de Rome, Antioche, Alexandrie et Jérusalem. — L. 6, L'épiscopat au IIe siècle. — L. 7, La succession apostolique et l'origine divine de l'épiscopat. Le nombre sacré est enfin obtenu, mais que l'on ne croie pas la bonne volonté de l'auteur épuisée : le Messianisme, la Loi et les Prophètes, le Baptême, le Célibat ecclésiastique, la question des deux Jean, etc., tout cela est successivement étudié et reçoit une solution.

La variété et l'étendue de tant de problèmes devaient nuire à la solidité de leur interprétation, l'auteur eût pu dans certains cas les supposer résolus par chacune des sciences dont ils relèvent naturellement. A ce propos, nous relèverons l'une des affirmations de l'auteur. On nous dit (p. 79, note) « qu'en aucun temps, l'expression « au nom du Christ », « au nom de Jésus », ne fut la formule liturgique du baptême... C'est une formule narrative et non liturgique... Aussi tandis qu'une formule est constante (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ, etc.), l'expression « au nom de Jésus » présente plusieurs variantes : ἐπὶ, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου, Ἰησοῦ. » — La question mériterait une étude plus approfondie : saint Thomas (III p., *qu.* LXVI, *a.* 6, *ad* 1um) pensait que les Apôtres ont bien pu baptiser au nom du Christ; la raison historique, apportée en sens contraire par M. Mich., n'est pas cogente : tandis que la formule actuelle devait recevoir aussitôt une forme stéréotypée, la seconde formule pouvait se modifier accidentellement, en vertu de l'équivalence des propositions grecques, exprimant le tour de phrase « au nom ».

L'auteur consacre une bonne partie du l. 2e à défendre l'authenticité des passages évangéliques que l'on emploie pour prouver la primauté de saint Pierre. On sait que la pericope (Math., XVI, 16-19) est plus ou moins attaquée par la critique indépendante (Resch, Weiss, Réville). M. Mich. défend son authenticité. Et d'abord celle des versets 18, et 19 : α) aucun manuscrit, ni aucune version ne présente de variante (sauf le *Colbertinus* (XIe siècle) : *ligaveritis*, *solveritis*). β) Si les Pères (Eusèbe, Éphrem et Épiphane) ont des divergences, elles sont peu importantes : θεμελίος, στερέα πέτρα pour πέτρα; l'absence du déterminatif ταυτῇ, θεμελιοῦν pour οἰκοδομεῖν, *adversus te* pour *adversus eam*), et chacun sait que les Peres ne se piquaient pas d'une exactitude scrupuleuse dans leurs emprunts scripturaires D'ailleurs, Eusèbe (*Dem. Evang.*, VIII, 3) cite textuellement le passage en question, Origène le connaît au mieux (*in* Math., t. XIII et *in* Joan , t. V; dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25; Hom. II, *in Reg.*; *hom. in Exod.*, 5, 4), Tertullien aussi (*Præscrip.*, 22; *Scap.*, 10; *Pud.*, 21; *Menog.*, 8), le Diatessaron de Tatien (170) et la version syriaque du même temps ont la péricope en entier. Il est donc faux de dire que « le texte de Math. (XVI, 18) tel qu'il se lit aujourd'hui fût inconnu durant tout le IIe siècle (Resch). — Si les passages parallèles des synoptiques ne mentionnent pas ces paroles de Jésus-Christ, il ne faut pas conclure avec M. Réville que la péricope en question est le fruit d'une tradition syro-palestinienne postérieure et favorable à Pierre, les sympathies judéo-chrétiennes devaient aller à Jacques de Jérusalem bien plus qu'à Pierre et, au reste, Luc et Marc ont pu se conduire ici d'après la loi d'économie. M. Michiels proposerait une autre explication de cette prétérition : le jeu de mots fait sur le nom de Pierre ne ressort pas aussi nettement en grec qu'en araméen, Luc et Marc ont donc bien pu l'omettre (p. 42). Cette explication est « assez plausible », mais d'aucuns la trouve-

rout peut-être par trop ingénieuse. M. Réville conteste bien l'authenticité de Math. (XXVIII, 16-20), mais pour une raison qui n'a rien à voir avec la vraie critique et qui doit céder devant l'évidence diplomatique.

Dans le 2e livre, M. Michiels étudie l'organisation de la hiérarchie. On sait que le *Codex Bezæ* et β, la recension romaine des actes de Blass ont chacun une variante au verset 1 du chapitre VIe. Dans D, on lit : ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων, et dans β : ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. Les critiques qui admettent cette leçon ne voient plus des lors dans ce passage des Actes l'institution du diaconat, *ut sic*, mais la création d'un diaconat helléniste. M. Michiels n'est pas de cet avis, la leçon de D peut se concilier avec le *textus receptus* si l'on donne à διακονίᾳ son sens profane et β est une glose provenant peut-être de la leçon inoffensive de D mal interprétée. M. Michiels s'arrangera avec les tenants du *Codex Bezæ*.

C'est seulement au livre 3e que nous entrons de plain-pied dans la thèse de l'auteur. M. Michiels prouve d'abord que saint Jean Chrysostome (Hom., I, t. I, *in Phil.*), saint Jérôme (*Com. in ep. ad Tit.*, I, 5 ss.), Théodoret (*in ep ad Phil.*, I, 1 et *Com. in* I Tim., III, 1), l'Ambrosiaster (*Com. in ep. ad Ephes.*, IV, 11, 12), saint Thomas d'Aquin (*Sum. theol.*, IIa, IIæ, *q.* CLXXXIV, *a.* 6, *ad* 1) ont tous reconnu que « les titres d'évêque et de prêtre n'étaient pas distincts aux temps apostoliques. Du temps de la réforme, les protestants profitèrent de la synonymie des deux termes pour en conclure à l'égalité primitive du prêtre et de l'évêque; dans le camp catholique Baronius, Tillemont, le P. Pétau soutinrent la réciprocité des termes, mais sans en tirer la même conclusion que leurs adversaires. Les catholiques « modernes » sont, en général, du même avis que leurs prédécesseurs et M. Gobet conclut ainsi une thèse de doctorat : « L'emploi des deux termes, Ἐπισ. et Πρεσ., comme s'appliquant aux mêmes personnages, ne peut être nié... De la simple dénomination Πρεσ. Ἐπισ. nous n'avons pu conclure qu'il s'agisse là d'évêque dans le sens propre du mot; du temps des premiers écrits du Nouveau Testament, les évêques unitaires n'existaient pas encore, le besoin ne s'en faisait pas sentir. » — Quant aux solutions « rationalistes », on en trouvera un résumé dans l'article de Mgr Batiffol inséré dans la *Revue biblique* en 1895 (p. 473).

M. Michiels voit dans Πρεσβύτερος un mot grec seulement par la forme, car il est emprunté *quoad rem* aux institutions judaïques (Ex., III, 16; IV, 29, etc.; Math., VIII, 31; Luc, XX, 1). Dans l'Église chrétienne, les anciens, les Πρεσβ., ne constituent pas un rang purement honorifique, n'ayant qu'une notabilité de fait, mais ils exercent des fonctions religieuses et juridiques, ils sont des pasteurs, des docteurs et des administrateurs. Ils apparaissent pour la première fois dans l'histoire, à Jérusalem, vers l'époque de la dispersion des Apôtres, ils existent aussi dans les communautés où l'élément juif est représenté. Aucun texte ne laisse à entendre que certaines églises n'auraient pas eu d'anciens à leur tête, aucun document n'attribue au presbytérat une origine récente, aucun ne fait allusion à diverses catégories parmi les anciens, aucun ne connaît un changement d'attributions. Ces Πρεσβ. sont institués par les Apôtres ou par leurs délégués ou par leurs successeurs. Leur institution se fait par la communication d'une partie de la mission et du pouvoir apostolique, donc par l'imposition des mains. Sans doute, ils sont choisis de préférence parmi les plus anciens disciples, parmi ceux que leur zèle distingue, mais cette notabilité de fait ne suffit pas pour faire un ancien. — Jusqu'au IIe siècle, les Ἐπ. sont les mêmes personnages que les Πρεσ., ils correspondent aux simples prêtres actuels; il n'y a parmi eux aucun évêque au sens actuel du mot. Les termes Προιστάμενοι et ἡγούμενοι désignent,

en général, les pasteurs des chrétiens, apôtres ou simples prêtres. L'organisation de la hiérarchie primitive se conçoit donc ainsi : des diacres, des presbytres-épiscopes ou simples prêtres gouvernant en corps les églises particulières, sous la direction des Apôtres ou de leurs délégués, les évêques ubiquistes, ou évêques au sens actuel du mot, mais sans sièges fixes et sans appellation particulière, comme Timothée et Tite, — enfin, les Apôtres. Il n'y eut d'évêques au sens actuel du mot, avec un siège fixe, qu'après la disparition des Apôtres. Cependant, quelques rares églises étaient déjà gouvernées par un évêque à poste fixe (celles qui ressortissaient de l'activité de saint Jean, en Asie Mineure, Jérusalem où siégeait Jacques l'Apôtre, frère de Jude, et ensuite Rome où les Apôtres installèrent Lin, Antioche où saint Pierre délégua Evode, Alexandrie, gouvernée par saint Marc). A côté des diacres, des prêtres, des évêques et des apôtres, existaient aussi, à l'âge apostolique, d'autres dignitaires : les prophètes et les docteurs, les évangélistes, ministres itinérants, qui n'ont pas de troupeau, pas de communauté particulière à gouverner. Les prophètes ont reçu la plénitude de l'ordre, la dignité épiscopale; les évangélistes ont été aussi promus à la même dignité, mais ne sont pas doués de charismes. Les docteurs sont des catéchistes, vraisemblablement prêtres, comme les pasteurs des églises.

Ce sont là les conclusions que soutient M. Michiels, après beaucoup d'auteurs compétents, et ce sont celles qui, croyons-nous, s'imposeront de plus en plus, au moins dans leurs lignes générales, à quiconque étudie les témoignages primitifs sans opinions préconçues. Le principal mérite de l'auteur n'est donc pas tant d'avoir proposé un système nouveau et ingénieux que d'avoir apporté à une thèse depuis longtemps soutenue l'appui d'une érudition patiente et de bon aloi, et c'est de ce travail personnel qu'il faut lui savoir gré.

Maintenant nous nous permettrons de discuter les appréciations de M. Michiels sur le système que Mgr Batiffol proposait ici même, en 1895, sur l'organisation de la hiérarchie dans l'Église naissante (*R. B.*, page 673). Les termes ambigus dans lesquels M. Michiels rejette la thèse du savant Recteur de l'Institut catholique de Toulouse nous donnent à penser qu'il n'a pas suffisamment compris un système qui, en substance, est d'ailleurs le sien. Si nous ne nous abusons, Mgr Batiffol veut que le « presbytérat » (sans plus) ait été d'abord un titre d'honneur attribué dans les communautés primitives aux convertis de la première heure, aux bienfaiteurs et patrons. Les témoignages historiques nous assurent qu'au IIe siècle on décorait encore du titre de « presbytre » les confesseurs échappés aux tourments. On pouvait donc être presbytre (honorifique) sans avoir le privilège du sacerdoce, et tel *semble* avoir été le cas des « presbytres » (honorifiques) primitifs. Mais c'était parmi ces presbytres (honorifiques) sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, au moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge juridique de l'Ἐπισκοπή (c'est-à-dire du presbytérat au sens actuel du mot); on eut ainsi des πρεσβύτεροι — ἐπισκοπουντες, — προεστῶτες — ποιμένες — ἡγούμενοι — προιστάμενοι. Pour Mgr Batiffol πρεσβύτερος (sans plus) désigne donc ou peut désigner une simple fonction honorifique, l'adjonction à ce mot de l'un des adjectifs ci-dessus mentionnés (ἐπισκοποῦντες, etc.) donne alors à Πρεσβ. le sens primitif d'Ἐπίσκοπος (synonyme lui-même de πρεσβύτερος ἐπισκοπῶν, ἡγούμενος), c'est-à-dire de simple prêtre. Les divers termes (ἐπισκοποῦντες, etc.) supposent tous une fonction de gouvernement qui s'ajoute au simple presbytérat (honorifique) et que le presbytérat (honorifique), par lui-même, n'impliquait pas. Le presbytérat (honorifique) était l'enveloppe originelle de la hiérarchie, il disparut comme une forme simplement préparatoire. Le mot seul s'en conserva pour designer les prêtres, c'est-à-dire les épiscopes (au sens primitif du mot) subordonnés à l'évêque souverain (au sens

actuel du mot) ; — le système ainsi entendu, quelle raison de le dénoncer comme « une théorie nouvelle qui semble opposée au sentiment commun des docteurs catholiques » ?

M. Michiels (p. 159, note) rejette la distinction que Mgr Batiffol établit entre le presbytérat, « ordo local, purement honorifique et ne conférant qu'une notabilité de fait », et l'épiscopat, « fonction liturgique, sociale et de prédication » ; il prétend que c'est là « une interprétation erronée ». L'auteur n'a pas eu de peine à qualifier aussi sévèrement un système adverse, il en aurait peut-être eu davantage à justifier ses assertions. Les documents (cf. Duchesne, *Bulletin critique*, 1891, p. 43-44) sont là qui nous assurent qu'au IIe et au IIIe siècle le presbytérat était encore un titre « purement honorifique, ne conférant qu'une notabilité de fait », et nous ne croyons pas que M. Michiels ait prouvé que le même terme n'a pu avoir la même signification aux temps apostoliques. On nous objectera peut-être les textes où il est question des fonctions liturgiques de « presbytres » ; nous répondrons que, dans tous ces passages, il faut voir non pas « les anciens comme tels », mais les « anciens — ἐπισκοποῦντες, ἡγούμενοι, etc., dont Mgr Batiffol n'a jamais contesté le caractère sacerdotal. — Dire qu'il s'agit des « anciens comme tels » c'est tomber dans une pétition de principes, supposer résolue la question qui précisément est débattue.

Nous ne voyons pas non plus le motif de la critique suivante : « D'après ce système (celui de Mgr Batiffol) l'organisation de l'Église a subi une transformation dans la hiérarchie même et notamment dans l'épiscopat, les presbytres sont distincts des épiscopes, mais ils restent en dehors du ministère chrétien et des fonctions liturgiques » (p. 136). — Mais où donc est la transformation? dans le fait que Ἐπισ. a fini par ne plus désigner que le chef des anciens presbytres-épiscopes, la succession d'un apôtre, en un mot l'évêque actuel ? — mais cette transformation-là M. Michiels la reconnaît tout le premier et c'est aussi celle-là que Mgr Batiffol affirme s'être produite quand il nous dit que « l'épiscopat plural disparut au moment où les Apôtres disparurent et qu'il se démembra pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce simple du prêtre ». M. Michiels ne niera pas qu'à un moment donné les simples prêtres (pas les presbytres honorifiques) n'aient cessé de s'appeler « épiscopes » et que ce même titre « d'épiscope » n'ait fini par ne plus désigner que l'evêque au sens actuel du mot.

L'auteur combat vivement cette expression « épiscopat plural » et les suivantes : épiscopat unitaire, épiscopat monarchique » (p. 329, note), mais pourquoi donc? Si l'on admet qu'au Ier siècle le terme « épiscopat » a pu désigner le sacerdoce simple des prêtres (des anciens-surveillants de M. Michiels), pourquoi ne pas parler de l' « épiscopat plural? — Et si l'on admet aussi qu'en ce même Ier siècle les évêques pasteurs d'une seule Église étaient infiniment rares, pourquoi ne pas dire d'une manière générale que, du temps des Apôtres, l'épiscopat unitaire ou monarchique n'existait pas encore? L'expression « épiscopat monarchique », nous dit encore M. Michiels, n'est pas entièrement exacte, car l'évêque d'une église est toujours soumis à l'évêque de Rome, le seul chef monarchique et souverain de l'Église universelle ». C'est là un scrupule qui paraîtra sans doute exagéré. M. Michiels prétend enfin que la thèse de Mgr Batiffol « est peu explicite sur la nature de cet épiscopat plural et sur la manière dont il s'est démembré en deux ordres ». Nous lui répondrons que le travail de Mgr Batiffol portant sur la hiérarchie en général devait être peu explicite sur l'un des degrés particuliers de cette hiérarchie, et d'ailleurs si M. Michiels désire de plus amples renseignements sur « l'épiscopat plural », il n'a qu'à se référer à son propre travail; tout ce qu'il nous a dit, d'après les documents, sur les « anciens-surveil-

lants », Msr Batiffol pourrait le lui dire de l'épiscopat plural, car dans son système ce furent à l'origine les mêmes personnages. Notre curiosité scientifique ne sera peut-être pas très satisfaite, mais qui pourrait se flatter de faire une pleine lumière là où les documents sont si rares et si peu explicites?

Fr. P. M.

Das Buch Ezechiel *übersetzt und erklärt* von Dr. R. Kraetzschmar; in-8°, xv-302 pp.; Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1900.

Après Cornill, Bertholet, Toy, pour ne citer que des travaux très récents, voici encore un commentaire — et pas encore un commentaire catholique — d'Ézéchiel. L'étude de Kraetzschmar fait partie du *Handkommentar zum alt. Test.* de Nowack : c'est dire que par sa méthode elle ne fait double emploi avec aucune des précédentes et qu'elle garde jusque dans les annotations de détail un caractère original. D'une critique moins excessive que celle du *Kurz. Com.* de Marti, la collection de Nowack offre un sérieux avantage pour l'étude : on y trouve une traduction suivie du texte qui permet de se rendre compte au premier coup d'œil de la position prise par l'auteur avant d'en chercher la justification dans les notes. L'introduction de Kraetzschmar esquisse la personnalité d'Ézéchiel, décrit son temps, traite de son livre et dresse la bibliographie antérieure. En ce qui concerne la personne du prophète, les traits généraux de sa physionomie et les grandes phases de son ministère sont esquissés par M. K. à peu près comme par ses devanciers. On pense qu'Ézéchiel appartenait à une caste sacerdotale : rien ne prouve toutefois que lui-même ait rempli les fonctions sacrées dans l'ancien Temple. Emmené parmi les premiers captifs de 597, vers l'âge de vingt-cinq ans, il s'établit avec une colonie de ses compatriotes sur les rives du *Kebar*. C'est là que quatre ans plus tard (juillet 593) une vision divine lui confère le « baptême de l'esprit » et le consacre prophète. Il se rend à Tell Abib, centre des exilés, et inaugure à la suite d'une nouvelle vision un ministère qui à l'origine et pendant six à sept ans ne différera pas essentiellement de celui d'Amos, Osée ou Isaïe : le peuple a péché, il est donc justement châtié. Comme naguère Bertholet, Kraetzschmar s'élève contre l'exagération de Smend qui refusait à Ézéchiel le titre de prophète parce qu'un prophète suppose un peuple pour objectif de son action; la communauté de Tell Abib n'était-elle donc pas pour Ézéchiel un milieu suffisant pour que son action pût s'y développer avec fruit? A vrai dire pourtant nous n'avons plus ici affaire à l'ancienne forme prophétique; Ézéchiel, surtout dans sa seconde manière, après la ruine finale de Jérusalem, ne se bornera pas à gourmander de la part de Dieu ou à porter à la justice par des discours abstraits ; pour remuer le peuple il accomplira sous ses yeux des actions symboliques : tout se fera chez lui par paraboles, extases ou visions et il n'est pas jusqu'à son caractère passif, son tempérament maladif, qui n'aient joué un rôle influent dans son ministère prophétique, qui est en même temps un ministère de réformateur et de législateur. M. K. s'attachera fréquemment dans le commentaire à faire ressortir ce qu'il appelle « l'élément pathologique » de cette prophétie. Il pense que l'activité d'Éz. couvre seulement vingt-deux ans et s'arrête en 571, mais elle marque pour lui « un point tournant dans l'histoire de la prophétie, le commencement de la fin » (p. viii). Éz. pourra être dit le père du judaïsme et de la *Nomocratie*.

Quant au livre que nous possédons actuellement, s'il doit être accepté comme authentique, il n'en porte pas moins la trace de manipulations considérables. Kraetz. pense qu'Éz. dans ses dernières années aura dû rassembler lui-même ses prophéties anciennes

en ne les retouchant que rarement *ex eventu*. Après lui dans la transmission par copies successives le texte aura été surchargé d'annotations et finalement un rédacteur aura donné en révisant le tout une édition *ne varietur*. La trace de ce rédacteur est surtout visible pour Kr. dans les doublets où l'on trouve parfois d'un même fait une version longue et une version brève, celle-ci parlant du prophète à la 3e pers. Au point de vue littéraire Éz. n'appartient plus à l'âge d'or; sa langue aramaïse et babylonise; des concepts nouveaux ont rendu nécessaires des termes nouveaux ou de nouvelles acceptions appliquées à des termes anciens; au surplus le mauvais état dans lequel le livre nous est parvenu est un obstacle considérable pour en apprécier la valeur.

Il y a sans contredit en tout ce qui précède une part notable de généralisation hypercritique. La liste des doublets fait impression parce qu'elle est assez compacte : la critique du commentaire permettrait de l'alléger et l'argumentation de Kraetzschmar sur la composition du livre se trouverait modifiée d'autant. Le rôle du prophète dans la constitution théocratique d'Israël et son influence sur la législation postexilienne n'ont sans doute pas été caractérisés par Kr. avec toute l'exactitude désirable, mais ce ne serait pas une défense suffisante que de condamner sans entendre ses preuves la thèse dont il se constitue, après beaucoup d'autres, le défenseur convaincu. Lorsque, à propos de **44** 6 ss., il affirme qu'Éz. est la première source où le Code sacerdotal puisera plus tard sa distinction effective entre les Prêtres et les Lévites dans la législation présentée comme primitive, Kraetz. dépasse la portée du texte et l'adapte à une théorie préconçue sur l'évolution législative d'Israël; qu'Éz. soit le créateur de toute idée de responsabilité morale, de conscience personnelle, c'est une assertion contredite par les faits, mais que nulle part probablement cette idée ne soit mise en relief avec autant de puissance qu'au ch. **14** 12 ss. ou d'autres passages de notre prophète, c'est de toute évidence.

Kr. a divisé le livre en trois parties : 1° **1-24** : Iniquités d'Israël et son châtiment; 2° **25-32** : Oracles contre les nations; 3° **33-48** : Oracles annonçant la restauration d'Israël et description du peuple nouveau. Les subdivisions, d'ailleurs sobres, sont données dans le cours du commentaire. La traduction est celle du texte reconstitué par la critique de l'auteur : les déviations de la Massore, les doublets, les gloses, les additions rédactionnelles sont indiqués par des nuances typographiques et quelques sigles. Les notes traitent de critique textuelle, d'exégèse, d'histoire, de géographie et d'archéologie. Sur ces deux derniers points Kr. renvoie le plus possible aux ouvrages spéciaux; il soumet le texte à un examen personnel plus modéré que chez Cornill et Bertholet, mais dont les résultats semblent moins appuyés. Le commentaire historique et exégétique condense une masse d'informations d'inégale valeur, à travers lesquelles il n'est pas toujours facile de démêler la pensée personnelle de l'auteur. En tête des ch. **40** ss., par exemple, lorsqu'il s'agit de caractériser la restauration décrite par Ézéchiel, on voit beaucoup mieux les systèmes rejetés que celui adopté. Il paraît cependant qu'il s'agit bien, dans la pensée du prophète, de réalités et non de symboles, et si ces réalités se heurtent à de sérieuses invraisemblances au point de vue humain, Ézéchiel ne les a pas moins vues et proposées comme telles parce que leur accomplissement était remis à Dieu à qui rien n'est impossible. Qu'importait d'ailleurs au restaurateur de la théocratie que l'exécution ne répondît jamais à son idéal? il n'en était pas responsable et au surplus sa préoccupation capitale était beaucoup plus l'organisation rituelle que les prescriptions artistiques et techniques. Ce concept est juste en grande partie et il pourra se rencontrer des exégètes catholiques bienveillants qui accueilleront avec reconnaissance la théo-

rie de Kr. pour l'opposer à celles de l'hypercritique radicale; peut-être même ne prendront-ils pas garde au caractère que Kraetzschmar assigne à toute cette vision : on a parlé d'un plan de l'ancien Temple auquel le prophète aurait emprunté ses données mathématiques et architecturales; c'est superflu, pense le nouveau commentateur. Ézéchiel était tellement absorbé dans ses projets et enfoncé dans les calculs pour la reconstruction du sanctuaire que le jour vint où tout cela s'objectiva dans son esprit comme une vision divine et il le communiqua au peuple avec cette autorité. Aussi bien dans l'ouvrage fort remarquable de Kraetzschmar que dans les commentaires antérieurs sur le même sujet il y a des détails à relever. On s'étonnera que cette recension ne contienne ni hébreu, ni grec, mais un fait me semble dans le cas plus utile à mettre en évidence que des inexactitudes de critique et d'exégèse ou des coquilles matérielles : malgré des nuances inévitables, l'harmonie est en train de s'établir entre les divers clans où règne la critique indépendante, au sujet d'Ézéchiel. Il est devenu courant que son œuvre a été le lien entre la législation du Deutéronome et celle plus tardive du Code sacerdotal, et l'assurance avec laquelle cette conclusion est reproduite tend à la faire admettre parfois sur le seul crédit d'une telle unanimité. Le probleme vaudrait à coup sûr d'être examiné chez nous de plus près qu'il ne l'a été depuis longtemps.

Jérusalem.

Fr. Hugues VINCENT.

Das Buch Jesaja, *erklärt von D. Karl Marti;* Freiburg i. B., Mohr, 1900, in-8° de XXVI-428 pp.

Dans la collection qu'il dirige, M. Marti s'est réservé le commentaire d'Isaïe : il ne se contente pas d'y exposer les travaux de ses prédécesseurs, il entend proposer au lecteur une œuvre personnelle. A ce titre, son commentaire mérite une attention particulière.

Le proto-Isaïe, le fils d'Amos, est maintenu au rang que Cheyne lui a fixé. Il perd définitivement le nom de prophète de la consolation. Il serait plutôt celui de la désespérance, car, tout le long des 160 versets qui lui sont encore attribués, il ne prédit que ruines, massacres et morts. Juda et Israël sont définitivement condamnés. Ils doivent disparaître de la scène du monde et jamais ne reprendront nouvelle vie. On s'étonne après cela que M. Marti ait voulu, avec Cheyne, conserver à Isaïe les versets II, 24-26, qui semblent présager une restauration quelconque. Il comprend son illogisme et s'en excuse. Il demande grâce pour Isaïe. Celui-ci a écrit cette phrase rassurante au début même de sa prédication, à un moment où il conservait encore quelques généreuses illusions. C'est une erreur de jeunesse qui ne tire pas à conséquence. M. Marti voudrait cependant qu'on appelât Isaïe le « prophète de la croyance » : La croyance, c'est la confiance en Dieu, basée sur la fidélité à sa loi morale. L'auteur explique qu'Isaïe a toujours prêché cette confiance, mais on ne voit pas du tout quel pouvait en être l'objet. L'idée que, plus tard, en dehors du peuple juif, indépendamment de toute institution rituelle, Jahveh saurait se procurer des adorateurs semblables à eux, devait faiblement animer la confiance de ces pauvres Juifs, qui voyaient tout crouler autour d'eux. M. Marti leur suppose une largeur de conception qu'ils semblent bien n'avoir jamais eue.

Le deutéro-Isaïe (ch. XL-LV) conserve son intégrité. M. Marti a résisté à la tentation de le couper en deux. C'est qu'avant tout, il tient à identifier le Serviteur de Jahveh du ch. XLI avec celui des ch. XLII à LII. Pour l'auteur, l'Ebed-Jahveh est le peuple de Dieu; ses abaissements et son triomphe sont l'exil et le rétablissement de

la nation juive. Tous les textes doivent être pliés à cette interprétation. L'Ebed-Jahveh ne fait pas entendre sa voix sur les places publiques (ch. XLII) parce que « le peuple juif n'a pas voix écoutée dans le concert des nations ». Il prend sur lui nos souffrances, parce que « les peuples auraient mérité aussi bien et mieux que lui les douleurs de l'exil ». Il meurt et est enseveli en ce sens que la captivité est pour lui un véritable enterrement politique. Il justifie beaucoup d'hommes en ceci que les nations païennes reconnaissent, à son occasion, la puissance de Jahveh. Il y a des textes qui semblent rebelles à un pareil traitement. Les passages XLII, 6; XLVIII, 6; XLIX, 5; XLIX, 8 mettent nettement en opposition logique l'Ebed-Jahveh et le peuple de Dieu. L'Ebed-Jahveh doit convertir Israël et Juda. Cela donne beaucoup de mal à l'auteur. Il veut d'abord qu'on ne tienne aucun compte de XLIX, 8. « Ce n'est qu'une répétition de XLII, 6, et Isaïe n'a pas coutume de se copier lui-même ». Il écarte ensuite, pour une raison semblable, le passage XLVIII, 6. Il n'a plus ainsi que deux textes à interpréter. Pour XLII, 6, il propose plusieurs solutions, n'en adopte aucune et passe. C'est qu'il réserve toute son attention pour XLIX, 5, dont il présente une nouvelle traduction : « Maintenant Jahveh parle (lui qui m'a formé pour être son serviteur) de ramener à lui Jacob — et je réunirai Israël. » L'explication n'est vraiment pas lumineuse. On se demande quel peut être le but de l'incise et surtout quelle liaison logique peut exister entre le premier vers et le dernier.

En séparant du proto-Isaïe les textes messianiques, on s'oblige à les attribuer à un nouvel auteur qui viendra grossir la « petite bibliothèque Isaïenne » : c'est l'élégante expression de M. Marti. Ce nouvel Isaïe trouve place en l'an 500. Il a fait quelques retouches aux auteurs précédents et a composé les ch. IX et X. Il y prédit un roi très puissant, une espèce de dieu parmi les héros (Deus fortis), mais en même temps très bon, toujours paternel (pater futuri saeculi).

Il faut, malgré les apparences, enlever à l'Isaïe messianique le ch. LXI « spiritus Domini super me » : Celui-ci est dû au trito-Isaïe (a. 445), qui s'y décrit lui-même en empruntant le style de l'Ebed-Jahveh.

La prophétie de l'*'Alma* reste au proto-Isaïe. Celui-ci, du reste, ne pense nullement au Messie quand il parle de l'Emmanuel. Il dit simplement que le secours de Dieu est proche, si proche qu'un enfant conçu aujourd'hui pourrait déjà, à sa naissance, recevoir un nom de victoire « Dieu avec nous ».

M. Marti, on le voit, fait une œuvre assez radicale. Mais on aimerait qu'il l'eût établie sur des bases plus solides. Les preuves qu'il apporte à l'appui de ses dires sont souvent insuffisantes. Par exemple, il abuse un peu de ce qu'il appelle « l'incohérence des idées » pour multiplier à plaisir les auteurs ou les rédacteurs. Au ch. VI, Isaïe demande à Jahveh : « Jusques à quand, Seigneur, ma prédication sera-t-elle sans effet » et il reçoit cette réponse : « Jusqu'à ce que le pays soit ravagé par la solitude. » L'auteur attribue ce passage au proto-Isaïe. Mais Jahveh continue, v. 12-13[b] : « Jusqu'à ce que Jahveh ait éloigné les hommes. — Et, s'il y reste encore un dixième d'habitants, ils seront à leur tour anéantis. — Mais comme le térébinthe et le chêne conservent leur tronc quand ils sont abattus, une sainte postérité naîtra de ce peuple. » L'auteur veut qu'il y ait ici trois idées contradictoires entre elles et avec la première. En conséquence, il admet quatre auteurs pour trois versets. Le premier auteur a écrit le v. 11 en 740; les trois suivants ont écrit successivement en 597, 586 et 540 les vv. 12, 13[a] et 13[b]. Mais l'incohérence n'est pas si visible que l'auteur le prétend. Duhm entre autres ne l'a pas aperçue. Il soutient qu'il n'y a là que le développement nécessairement successif d'une même pensée. Beaucoup seront de son avis.

De même l'auteur se sert du changement de sujet pour faire le départ des textes. Lorsque Jahveh commence son discours à la 1re personne, il ne peut le continuer à la 3me et on doit éliminer du texte primitif tout ce qui prend cette nouvelle allure. Pour ce motif, le discours de Dieu doit se terminer au v. 26 dans le ch. I et au v. 12 dans le ch. VI. Mais le principe ne doit pas être si absolu, car M. Marti admet l'unité des ch. XLI, LI, LVI, où cependant le changement de personne est manifeste. Ce criterium est donc au moins incertain.

Enfin l'auteur croyait trouver dans la division strophique du texte, selon la méthode de M. Duhm, une puissante confirmation de ses dissections textuelles. Il ne paraît pas y avoir réussi; le rythme se refuse souvent à déceler les additions postérieures. Tel chapitre, que M. Marti déclare une vraie mosaïque de gloses, groupe docilement ses versets en excellents tétrastiques. Tel autre, d'une unité évidente et admise de tous, refuse de se plier jusqu'au bout à la mesure qu'il semblait d'abord accepter. Au reste, la métrique adoptée par M. Marti ne saurait être un instrument de précision. Ce certain rythme que l'on ne peut définir, cette certaine longueur moyenne du vers, indépendante du nombre des syllabes, ne conduiront jamais à rien de net. On en arrivera à trouver le même passage trivial ou poétique selon que son admission dans le texte favorisera ou non des idées préconçues. L'impuissance de ce prétendu criterium se fait voir clairement au ch. XVIII d'Isaïe, par la comparaison des analyses qu'en ont faites successivement M. Duhm et M. Marti. Les deux critiques sont d'avis opposé sur le sens de ce malheureux chapitre. M. Duhm, le trouvant plein de sens, le maintient en son intégrité. M. Marti, y découvrant d'évidentes incohérences, le coupe en morceaux. L'un et l'autre appelle à son secours la métrique, qui... donne raison à tous deux. M. Duhm trouve de fort belles strophes dans le texte intégral, M. Marti en trouve de non moins belles dans le texte qu'il construit. Mais il y a plus. M. Marti trouve que le verset 2b est trop long pour un vers convenable. Il le coupe donc en deux. M. Duhm le trouvait d'une dimension commune. Mais celui-ci a lui-même coupé en deux, comme de dimensions exagérées, les sections 2c et 2d. Où M. Marti voit deux vers, il en a fait quatre... C'est ainsi que l'on rétablit les strophes après la dissection critique. N'est-ce pas trop subjectif? Pour finir, M. Marti a beaucoup de science et d'ingéniosité. Il a certainement de hautes raisons de soumettre le malheureux livre d'Isaïe à de nouvelles manipulations. Mais il serait à désirer qu'il en fît au lecteur de plus amples confidences.

Jérusalem.

P. CAMUSET.

BULLETIN

Travaux français. — M. le pasteur Jean MONNIER publie *La première Épître de l'Apôtre Pierre, commentaire* (Mâcon, Protat, 1900), un volume in-8° de 390 pages. On y trouvera un commentaire perpétuel du texte grec de l'épître, et, sous forme de conclusions, une étude sur la nature et le dessein de l'épître, sur ses lecteurs, sur ses rapports avec les autres écrits du Nouveau Testament, sur sa théologie, son auteur, la date et le lieu de sa composition. Pour M. M., l'épître a été écrite au nom de Pierre par Silvain, compagnon de S. Paul et de S. Pierre : Διὰ Σιλουανοῦ... ἔγραψα, dit l'épître elle-même (v, 12). Elle a été écrite au commencement de l'an 64, à Rome même. Ces conclusions, comme aussi bien tout le commentaire de M. M., sont modérées et judicieuses. L'auteur est soigneusement informé de tout ce qui s'est écrit sur son sujet, même parmi les Catholiques français. Il expose avec une conscience scrupuleuse toutes les opinions et motive la sienne propre longuement et clairement. Le livre de M. M. est d'une information et d'une critique que nous ne pouvons que louer.

Au cours de ses missions archéologiques dans la Syrie du Nord, M. René Dussaud s'est attaché à étudier les Noṣairîs (1). Tandis que le R. P. Lammens (*Études,* 1899) pensait que les Noṣairîs étaient d'anciens chrétiens, M. Dussaud les croit restés fidèles au paganisme ancien comme les célèbres Sabiens de Ḥarran. Leur nom ethnique était déjà mentionné par Pline (*H. N.*, V, 81) à l'endroit même où on les retrouve aujourd'hui; c'était dès lors la *Nazerinorum tetrarchia.* Les recherches archéologiques de l'auteur et un heureux emploi des découvertes épigraphiques de Sindjirli lui ont permis de reconnaître dans les Chamâlis, une des sectes principales des Noṣairîs, les héritiers des anciens adorateurs du Baal du royaume de Chamâl. Cette partie de l'ouvrage est la plus originale et donne une idée saisissante de la persistance des anciens cultes sémitiques dans cette région. On trouve en appendice le Kitâb al-Madjmoû', le livre sacré des Noṣairîs, en arabe et en français.

La *Revue archéologique* (juillet-août) a publié un véritable mémoire de M. Victor Bérard sur *les Phéniciens et l'Odyssée.* Il ne s'agit de rien moins que de retrouver l'île de Calypso. D'ailleurs le savant auteur de l'*Origine des cultes arcadiens* suit d'aussi près les traces des Phéniciens que celles d'Ulysse. En analysant les noms de la géographie ou de la légende il retrouve souvent le même nom sous deux formes, l'une sémitique, l'autre grecque. On voit l'importance de ces faits pour l'histoire générale. La Bible est citée (Jud. 9 37) à propos du mot ὀμφαλός. D'après M. Bérard il ne signifie pas *nombril* dans la langue homérique, mais *pointe arrondie, boursouflement, sommet.* Et ce sens conviendrait assez bien au passage cité des Juges, quoi

(1) *Histoire et religion des Noṣairis*, in-8° de XXXVI-214 p., Paris, Bouillon, 1900.

qu'il en soit d'Ézech. 38 12. Ce qui regarde les colonnes d'Hercule est particulièrement séduisant. L'érudition se joint à une merveilleuse vue des choses, et c'est ce qu'on trouve rarement réuni chez nos érudits voisins du continent. Tarsis est rapproché du berbère *tarsest* (1) qui signifierait la colonne de pierre (p. 115).

Ce qu'il y a ici de très suggestif au point de vue philologique, c'est que la forme berbère *tarsest* ou *tarsets* fournirait le moyen terme entre Tarsis et Tartessos, ce dernier par métathèse, alors que le rapport entre les deux mots était assez difficile à établir malgré les probabilités pour l'identité du lieu. On se montrera beaucoup plus sceptique pour l'étymologie de Κερκύων = קרקע־עון *sol d'injustice!* M. Bérard paraît croire que les Arabes ont augmenté le nombre des consonnes sémitiques (2); ce sont plutôt les Phéniciens et les Araméens qui ont perdu quelques sons distincts à l'origine. — Et l'île de Calypso? C'est l'îlot de Perejil, au pied du mont aux Singes, dans le détroit de Gibraltar.

L'Académie des Inscriptions a fait paraître le troisième fascicule du premier volume des inscriptions sabéennes avec les planches afférentes (3). Plusieurs de ces inscriptions sont inédites et la lecture et la traduction présentent de notables difficultés. La plus grande partie provient de la collection Glaser.

On y trouve, comme dans les précédents fascicules, des traits fort intéressants pour l'histoire religieuse des Sémites. Le dieu Athtar paraît pour la première fois comme seigneur ou baal de Madhba'. Ce même mot de baal se retrouve maintenant non seulement appliqué aux dieux, mais aussi aux hommes, et dans le double sens, au pluriel, de seigneurs d'un lieu (p. 229, cf. Jud 9 2, etc.) ou de maris (p. 198). Il y a une sorte de château *Ghourab* (corbeau) (p. 211) qui rappelle le rocher d''Oreb (corbeau, Jud. 7 25). On rencontre trois fois dans une inscription inédite le nom de Faiṣân, deux fois pour une tribu, une fois peut-être pour une montagne. On sait que Glaser a retrouvé le nom encore existant et qu'il l'identifie avec le Phison biblique (*Gen.* 2 11), opinion adoptée par Hommel. On regrette de ne pas trouver dans les planches le dessin d'une grosse pierre informe (p. 299) consacrée au soleil; n'avait-elle vraiment aucune allure particulière, pierre levée, table de dolmen? A la page 203 s., à propos du dieu *Rmn*, on s'obstine à mettre au rang des fables le dieu assyrien Rammân dont la lecture est cependant certaine, et on préfère rattacher le dieu arabe à la grenade, *roummân*. Ra'mmân était le dieu de la foudre, et son nom s'explique très bien par une formation secondaire assyrienne, *ramâmu*, crier, rugir, congénère de *rîmu*, tonnerre (Delitzsch, *Ass. Handw.*, p. 605). Les Assyro-Babyloniens étant les seuls Sémites qui aient perdu le son de 'aïn, il est donc probable que le dieu leur a été emprunté par les Arabes. On ne manquera pas cependant d'insister sur la grenade comme indice du culte primitif des arbres! Le rapprochement de Rimmôn avec la grenade a pu être fait plus tard sans être original, de même que le dieu Ta'lab, patron de Riyâm, a été dérivé par les savants arabes d'une plante qui porte le même nom.

Dans le *Recueil de travaux*, le P. Scheil a publié des textes inédits qui n'intéressent pas seulement les spécialistes (4). La stèle de victoire du roi Naram-Sin prouve histo-

(1) Mais à la page 116 *tarsets!*

(2) P. 35 : « De cette lettre unique, les Arabes en ont fait deux, une sifflante *ṣad*, et une dentale, *ḍad* ». — Ce qui prouve bien que la lettre était double à l'origine, c'est que les langues du Nord ont suivi des voies différentes pour rendre le *ḍad* arabe.

(3) Corpus Inscriptionum Semiticarum — Pars quarta, Tomus I, fasciculus tertius. p. 175 — p. 322; Tabulæ (Tab. XIX-XXVII); Parisiis 1900.

(4) Tome XXII, p. 27-39 et 149-161.

riquement que Naram-Sin avait pénétré dans le pays d'Apirak. Les *Omina* auxquels on hésitait à attribuer une valeur historique sont encore confirmés. Cette stèle a été apportée à Suse par Šutruk-Naḫḫunte « comme un trophée doublement précieux, de victoire et de revanche ». C'est lui-même qui nous le dit dans une inscription anzanite — la première de ce genre — dont le P. Scheil donne la traduction. Sutruk-Naḫḫunte y prend le titre de roi d'Anzan et de Suse, chef des Ḫapirti. Les Ḫapirti sont ici du moins identiques aux Susiens. — Dans une tablette précieuse rapportée par le P. Scheil de Basse-Chaldée, les caractères ont encore la forme primitive des objets. Le ciel est représenté par une courbe recouvrant les sept planètes, la terre par une bobine divisée en quatre zones, l'idée du maître par un objet qui paraît être un trône surmonté d'un dais. — Au sujet d'un louage d'hommes, un calcul ingénieux permet au P. Scheil de fixer la durée du mois lunaire babylonien à jours 29,28048775. — *Premier texte funéraire babylonien.* « Nous appelons ce document le *premier* du genre, comme étant le seul, jusqu'à ce jour, qui se rapporte *directement*, *ex professo*, à une tombe ». Il se trouvait déposé dans un tombeau, quelle qu'ait été la nature précise de ce tombeau, cercueil, sarcophage, cuve, jarre, etc.

Le P. Scheil nous permettra de reproduire sa traduction : « (un descendant quelconque), à l'avenir, au déclin des temps, aux jours de l'issue, au siècle final, ce tombeau s'il voit, qu'il ne le change pas et qu'il le remette en place! Cet homme qui ceci voit, et ne profane point et ordonne ainsi : Ce tombeau de mort, en son lieu antique, remets-le... (*Suivait une bénédiction!*) » — Un roi assyrien mentionnait un roi des Ḫatti dont le nom est malheureusement incomplet par devant; la seconde partie était le nom divin *Tešub* déjà connu. Un curieux contrat de mariage nous montre un père prononçant au nom du roi qu'un tel doit épouser sa fille et que son fils doit épouser la sœur du futur.

Les listes royales égyptiennes, soit dans Manéthon, soit dans les textes hiéroglyphiques, ont souvent été mentionnées à propos de la chronologie biblique. Les égyptologues actuels ne leur accordent pas une grande autorité, lorsqu'il s'agit des premières dynasties. Un travail de M. W. Max Müller dans le même *Recueil* (1) aboutit à cette conclusion : « La tradition sur les plus anciennes dynasties est assez ancienne et a beaucoup occupé les hiérogrammates, mais cependant elle était mauvaise et incertaine dès l'origine. Aucune des recensions qu'on possède ne mérite une préférence décidée, comme Maspero l'a déjà reconnu. Si l'on veut harmoniser, c'est à peine si l'on sera jamais assez critique. »

Le *Totémisme* a préoccupé plus que de coutume l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Dans les séances du 1er, 8 et 15 juin, M. Salomon Reinach a lu un mémoire sur les survivances du totémisme chez les anciens Celtes. Or, la question est très biblique, car elle touche aux prohibitions alimentaires qui ont fait entrer dans la Bible la liste des animaux impurs. L'animal impur n'était point du tout interdit à l'origine pour des raisons d'hygiène; il était sacré et allié à la tribu qui se faisait scrupule de manger sa chair. M. Michel Bréal a présenté aussitôt quelques observations, accentuées par M. Oppert, à la séance du 22 juin. M. Oppert place plus directement la question sur le terrain de l'histoire hébraïque. Il montre que les préceptes de Moïse font partie d'une civilisation déjà très avancée et qu'ils contiennent en même temps qu'une haute moralité des règles d'hygiène très sages. C'est à ces règles d'hygiène que M. Oppert rapporte la défense de manger des animaux impurs. Il faut

(1) Zur Ueberlieferung über die ersten drei Dynastien, t. XXII, p. 97 ss.

pourtant tenir compte de certaines prohibitions dirigées contre des superstitions étrangères. Le 6 juillet, M. Bouché-Leclerq reprend la question, surtout au point de vue grec; le 13 juillet, M. Dieulafoy, tout en reconnaissant qu'on a abusé de l'explication tirée de l'hygiène, ne veut pas remplacer une solution trop simple par une solution encore plus inadéquate et cite des cas où l'expérience de la vie pratique rend compte très simplement de faits qu'on serait tenté de considérer comme teintés de superstition. La discussion a continué (27 juillet, 3 et 10 août), sans qu'on puisse en conclure autre chose, sinon que l'Académie s'est montrée assez froide envers le système de Robertson Smith. M. S. Reinach a tenu à résumer clairement sa pensée en ce qui concerne « les interdictions alimentaires et la loi mosaïque », et il a bien marqué le point précis du débat dans la *Revue des Études juives* (juillet et septembre 1900, p. 144 ss.). Il rejette nettement l'exagération qui attribuerait aux Hébreux l'état totémistique. Il ne peut être question que de survivances. La distinction des animaux en purs et impurs était, dans la pensée des Hébreux, antérieure à Moïse (Gen. 7 2); il s'agit de savoir quelle est l'origine première de cette distinction. Ce qui prouve bien que les animaux impurs étaient d'abord des animaux sacrés, c'est que : « les animaux sacrés dont les païens s'abstenaient d'ordinaire, étaient, de loin en loin, mangés rituellement, c'est-à-dire qu'ils faisaient les frais d'un repas de communion, conception très générale, presque universelle, qui est une conséquence du totémisme et que le christianisme romain a perpétuée jusqu'à nos jours » (p. 145 s.). La comparaison n'est pas aussi choquante qu'elle le paraît d'abord pour qui a lu les pages admirables où Robertson Smith montre le sacrifice ancien comme le moyen de manger la chair et de boire le sang d'un dieu pour renouveler en soi la vie divine et l'union familiale avec la divinité. Mais, apparemment, il faudrait avoir renoncé à tout sentiment de l'histoire pour voir dans la Cène une survivance du totémisme, et nous ne pensons pas que ce soit ce qu'insinue M. Reinach. Il s'agirait plutôt d'un instinct d'union avec Dieu auquel l'institution divine de l'Eucharistie donne une satisfaction qui surpasse les désirs les plus sublimes de l'humanité, instinct auquel le sacrifice ancien aurait donné une satisfaction telle quelle. Dès lors, l'idée de survivance disparaît, et on conclurait que certains usages peuvent s'expliquer plutôt par le même fond de la nature humaine que par une hérédité.

D'ailleurs, Robertson Smith ne paraît pas aussi sûr que M. Reinach de « son admirable découverte », à savoir que la chair des animaux sacrés soit mangée dans le totémisme « comme un sacrement mystique ». Sa meilleure preuve est tirée de Mexico où la religion avait pris des allures si différentes de celles des sauvages (p. 295, note 2)! Mais ce n'est point ici le moment de suivre pas à pas la brillante et fragile théorie du savant Anglais, si froidement accueillie en Allemagne, au moins en ce qui concerne les Sémites, et à laquelle M. Marillier a opposé de judicieuses objections dans la *Revue de l'histoire des religions*. Il nous suffit de constater que la loi mosaïque est en somme hors de cause. En codifiant des interdictions déjà anciennes, elle ne consacre assurément pas l'origine superstitieuse prétendue de la distinction des animaux en purs ou impurs. Bien plus, à lire la liste des animaux impurs, on se convainc bien vite que tout souvenir de leur caractère sacré devait avoir disparu et qu'il ne s'agissait en général que d'hygiène ou de répulsion naturelle ou héréditaire (1).

(1) C'est un élément dont il faut tenir compte. Des peuples simples ne mangeront jamais ce qu'ils n'ont pas l'habitude de manger et les Orientaux, en particulier, n'éprouvent pas comme nous la curiosité de goûter quelque chose de nouveau. Leurs répulsions alimentaires sont très énergiques. Lorsque nous étions retenus dans une demi-captivité à l'Aqaba, nous trouvâmes des

Parmi les interdictions, les exégètes n'en connaissent pas de plus obscure que la défense de cuire un chevreau dans le lait de sa mère. Plusieurs anciens ont vu là la condamnation d'un rite superstitieux : M. Reinach croit en voir la trace dans le *mot de passe* des initiés de l'orphisme : « Chevreau, je suis tombé dans le lait » (ἔριφος ἐς γαλ' ἔπεσον, *Corp. inscr. Ital.*, nº 641).

Travaux allemands. — Nous ne possédons aucun témoignage immédiat des premiers temps de l'exégèse juive, et cependant six siècles s'écoulent entre Esdras, le premier en date des exégètes et la rédaction de la Mischna. Il serait fort intéressant de pouvoir combler ce trou noir. Pour servir à cette fin, il existe bien quelques citations anonymes des Tannaïtes, d'époque plus ancienne que les plus anciennes qui portent un nom d'auteur; mais le document le plus précieux est sans contredit la terminologie qui, s'étant formée peu à peu, était en usage longtemps avant la ruine de Jérusalem. C'est un monument authentique de la plus ancienne exégèse, le témoin le plus sûr des commencements du midrasch. Sans doute elle s'est encore développée et complétée depuis Hillel jusqu'à la fin de l'époque des Tannaïtes, mais le fond est resté invariable : c'est une discipline reposant sur une tradition de plusieurs siècles. Le Dr W. Bacher en a groupé les termes dans son dictionnaire (1); mais son travail ne se limite pas à cette ancienne terminologie, il comprend des termes d'époque plus tardive et note les divergences d'expression entre les écoles d'Ismaël et d'Aqiba, présentant ainsi un tableau d'ensemble qui montre le développement de la langue technique du midrasch tannaïte et qui embrasse la halaka comme l'agada. L'auteur a pris soin en outre d'exposer à l'occasion les règles d'Hillel, d'Ismaël, d'Éliezer b. Jose Gelili et de jeter un coup d'œil sur la manière exégétique des auteurs. Mais le but poursuivi est surtout d'établir la signification des termes et leur usage.

Les termes techniques sont employés pour désigner le texte sacré et ses parties; ils le caractérisent d'après ses particularités internes et formelles; ils se rapportent au travail de l'exégète et à ses procédés; et comme cette exégèse est orale, comme elle naît d'une réponse du maître à ses élèves ou d'une discussion entre auteurs d'écoles diverses, la terminologie a quelque chose de vivant, un caractère dramatique, nous dit le Dr Bacher. Quelques mots s'épanouissent, en effet, en se surchargeant, selon le goût des exégètes juifs, d'un sens figuré et allégorique. כרע par ex., qui à l'hiphil signifie : faire pencher et spécialement faire pencher un des plateaux de la balance, prend le sens de décider entre deux opinions opposées et par suite d'amener la solution. Mais souvent les mots qui se gonflent ainsi se vident rapidement et ne servent plus à indiquer qu'une partie de ce qu'ils signifiaient d'abord. Ceci est intéressant à suivre pour les termes généraux de l'exégèse qui désignent d'abord une méthode, une discipline de recherche, puis l'objet, le résultat de la recherche, l'expression de ce résultat et, s'il survient une codification, le livre qui la renferme.

Si le verbe הגיד sert à l'exégèse halachique comme non halachique, le mot *d'agada* qui en dérive ne signifie, aussi haut qu'on puisse remonter, qu'un commentaire non

huîtres sur le bord de la mer. Je n'oublierai jamais le geste d'indignation, d'horreur, de saisissement religieux que fit un indigène en voyant l'un de nous gober une huître. M. S. Reinach donne de l'importance à un texte de Plutarque, d'après lequel les Juifs considèrent comme aussi défendu de tuer les porcs que de les manger. Mais le moyen de les tuer sans un certain contact? Même aujourd'hui, le fellah de Palestine considère comme impur le fusil avec lequel il a tué un sanglier. Ceci relève du *tabou*. Mais le tabou n'est qu'un mot... synonyme d'un autre et M. Reinach a raison de dire qu'il est superflu de faire ici de l'érudition polynésienne.

(1) *Die älteste Terminologie der Jüdischen Schriftauslegung*. Ein Wörterbuch der bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten, in-8 de VIII-208 pp. Leipzig, Hinrichs, 1899.

halachique, ne s'applique qu'à l'explication de termes non législatifs; puis ce devient un nom propre qui, employé d'abord au pluriel, ensuite au singulier, s'oppose à la halaka et désigne un ensemble de traditions à base fort peu historique, qui ne se rattachent que médiatement à l'exégèse biblique ou même n'en dépendent pas. Le mot *halaka*, qui signifie d'abord marche, chemin, se développe en usage, coutume, précepte ; dans la langue de l'école c'est le précepte religieux qui vaut par lui-même sans considérer son rapport avec l'Écriture. L'ensemble de ces préceptes se nomme les halakoth ; tel est du moins l'usage ancien, car plus tard ce nom servira aussi, en Palestine, à désigner la Mischna codifiée. — Le *midrasch*, traduit par les LXX βιβλίον et γραφή, c'est la recherche pour expliquer la sainte Écriture, le résultat de cette recherche, l'explication détachée (le *beth midrasch* est l'école, la maison où se font ces recherches); mais c'est aussi l'exégèse « concrète, se rattachant à un texte detaché »; les midraschoth ou le midrasch, ce sont les commentaires tirés par déduction et éclaircissement des préceptes bibliques qui sont désignés dans le texte par le mot de חקים. — La *mischna* opposée à la *miqra*, qui est le nom donné à l'Écriture et à son étude, désigne la tradition orale, son étude et son enseignement. Au sens concret, c'est l'objet de cette étude, l'ensemble de la tradition orale divisée en trois parties : midrasch ou talmud, halaka et agada. Ce sens large est celui des Pères grecs qui le rendent par δευτέρωσις et notamment aussi celui de saint Jérôme. Enfin c'est la codification faite au IIe siècle par Jehuda Ier. Le *talmud* désignera encore l'étude et la science spéculative acquise par cette étude. Dans un autre sens, c'est le mot du texte qui forme l'objet de l'explication : מה־תלמוד לומר veut dire : qu'enseigne l'écriture par ce mot? Ce terme désigne encore l'établissement et la discussion de la doctrine halachique, et il y a cette différence entre le midrasch et le talmud, que le premier est l'exégèse du texte sacré, le talmud celui de la halaka, et particulièrement de la halaka officielle, de la Mischna : c'est donc enfin le nom de deux dernières codifications, le Talmud de Palestine, ou de Jérusalem, et le Talmud κατ' ἐξοχήν, le Talmud de Babylone.

Si quelques unes de ces notions ne sont pas entièrement nouvelles, le groupement alphabétique des termes rendra un signalé service aux fervents du rabbinisme ancien.

Quand on connaît le dogmatisme universitaire qui règne trop souvent en Allemagne, sous couleur de recherche indépendante, on apprécie le courage avec lequel le Prof. Giesebrecht de Kœnigsberg a soutenu *l'historicité de l'Alliance du Sinaï* (1); il sait très bien qu'elle est abandonnée dans les milieux que d'ailleurs il paraît considérer comme seuls scientifiques et seuls existants. A vrai dire cependant Guthe et Budde, qui ne sont pas des moindres, admettent un pacte avec le dieu des Qénites; mais où toute l'école paraît d'accord, c'est pour regarder ce dieu comme un dieu quelconque, tandis que le Prof. Giesebrecht a la prétention de dater le monothéisme — oh! un monothéisme très élémentaire — du temps même de Moïse. L'auteur résume d'abord brièvement, mais clairement, le système de ses adversaires. On oppose d'abord le caractere très miraculeux de la théophanie du Sinaï, racontée d'ailleurs de façons si différentes; surtout le développement religieux d'Israël. Les rapports avec Iahvé sont au debut les rapports naturels, traditionnels, de chaque dieu avec la tribu qu'il protège. Le dieu defend les siens, *per fas et nefas*, parce qu'on est dans les rapports de peuple à son dieu, de dieu à son peuple, non parce que le Dieu du monde a promis son appui à une nation spéciale à condition d'observer la justice et de faire

(1) Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes; in-8° de 66 pp.

le bien. Ce n'est qu'après qu'Amos a inauguré le monothéisme moral qu'on se demande à quel prix le secours de Dieu est assuré et pour quelles causes il fait défaut : d'où le sentiment qu'on a manqué à son Dieu, qu'on a violé un pacte, idée qui domine dans Jérémie et qui crée par effet rétrospectif l'histoire du Sinaï. Le Prof. Giesebrecht, sans méconnaître une évolution dans les idées religieuses d'Israël, veut précisément pour cela éviter les sauts brusques. Le monothéisme soudain d'Amos est un mystère qu'on ne saurait admettre sans de fortes preuves. Il y avait bien du moins auparavant les écrits du Jahviste qui témoignent d'un certain monothéisme. Si Iahvé a pu prendre le premier rang et même paraître seul dans les récits primitifs empruntés aux Babyloniens, c'est donc que son pouvoir absorbant avait une énergie peu commune. Les emprunts datant probablement du temps de Salomon, il faut que la grandeur sans rivale de Iahvé soit antérieure à cette époque. Et à qui attribuer une pareille conception, si ce n'est à l'homme que la tradition désigne, et quand la puissance de Iahvé a-t-elle pu faire plus d'impression sur les Israélites que lorsqu'il a triomphé des dieux de l'immense Égypte? Quant à l'objection tirée du silence des anciens documents sur le pacte, Giesebrecht l'explique par ce motif très naturel que tant que règne l'harmonie, on n'éprouve pas le besoin de discuter les conditions de l'entente. On prétend que *berith* ne signifie pas seulement pacte, mais ordination, précepte, loi. A la bonne heure, mais ce sens est dérivé. Les anciens Sémites n'avaient qu'un sentiment médiocre des droits du pouvoir. Une loi ne liait que ceux qui s'étaient engagés à l'observer par une sorte de pacte. De sorte que les usages des anciens Sémites rendent eux-mêmes très vraisemblable l'historicité de l'Alliance contractée au Sinaï. — M. Giesebrecht, qui n'admet pas que les Hébreux aient adopté le dieu des Qénites, ne nous dit pas pourquoi il rejette cette hypothèse. Il a, selon nous, parfaitement raison. Mais alors on peut remonter plus haut et trouver non plus seulement au temps de Moïse, mais chez les patriarches eux-mêmes le germe du monothéisme. Aussi ne prétendons-nous pas donner cette brochure comme l'expression adéquate de la vérité, mais on reconnaîtra du moins que les attaques contre le brillant édifice de la nouvelle histoire sont frappées au coin du bon sens. Il y a là un mouvement dont il faut tenir compte, venant d'un homme dont l'autorité scientifique est reconnue.

Le R. P. Hetzenhauer a publié en 1896 un *Novum Testamentum graece et latine,* mais on ignorait les règles qui lui avaient servi à établir son texte grec. Il veut aujourd'hui réparer cette lacune et faire part en même temps des soucis que lui a coûtées le texte latin. C'est le but de ce petit livre (1).

Le *Novum Testamentum latine* n'est que la reproduction de la Vulgate clémentine. Mais cette Vulgate est représentée par les trois éditions de 1592, 1593, 1598, et personne jusqu'ici, paraît-il, n'avait réussi à fondre en un seul texte les variantes de ces trois éditions. Vercellone lui-même a partiellement échoué. « Il a, contre tous les témoignages des originaux, renvoyé les versets à la ligne. Il met des majuscules au commencement des versets, écrit *quatuor* au lieu de *quattuor,* — *corigiam* et non *corrigiam,* — *ut puta, Vade, Veni, Fac,* tandis qu'il fallait mettre *utputa, vade, veni, fac.* » Tous ces désordres demandaient prompte correction et le R. P. y a mis bon ordre. Cependant son œuvre n'est point parfaite à son gré. Il fait fondre en ce moment des caractères parfaitement identiques à ceux de l'édition *princeps.* « Alors son travail défiera toute concurrence ».

(1) *Wesen und Principien der Bibelkritik,* von P. Michael Hetzenhauer O. C., in-16 de XII-212 pp. Innsbruck, Wagner, 1900.

On sera plus curieux de connaître par le menu l'établissement du texte grec. Mais on sera déçu, car le R. P. se montre ici d'une étonnante sobriété de détails. Il en dit cependant assez pour donner à réfléchir : « Dans les points importants, il faut s'en tenir au témoignage des versions plutôt qu'à celui des manuscrits... Les versions étaient sous la sauvegarde des églises et des pasteurs, et il est à peine croyable que ceux-ci aient permis quelque grave interpolation... » Le R. P. avait, autre part, énoncé déjà ce principe que « les manuscrits grecs doivent participer à la méfiance que l'on ressent à l'égard d'une Église schismatique, divisée par l'hérésie, devenue la proie du pouvoir civil, etc... »

Tout ceci tient dans la petite moitié du volume. Le reste est destiné à justifier le titre de l'ouvrage. Nous y apprenons que la critique a deux propriétés : elle est à la fois difficile et utile... Difficile pour deux espèces d'individus : le critique et son lecteur, mais le critique a cinq raisons de la trouver difficile, tandis que le lecteur n'en a que quatre, etc., etc. Après ces aperçus si nouveaux, on a la reproduction intégrale des documents qui sont en tête de nos Bibles latines. Cela tient vingt-cinq pages de texte. Mais du moins nous saurons désormais où se trouvent les majuscules authentiques.

L'auteur a cru devoir traiter de l'authenticité du *Comma Ioanneum* et la soutenir dans le sens le plus strict et le plus absolu. Son raisonnement consiste à prétendre que, dans le cas contraire, il faudrait attribuer à l'Église une erreur grossière, ce qui ne se peut, puisqu'elle est infaillible (1). Et tout cela est confirmé par l'autorité de Mgr Egger, souvent cité avec éloge et qui n'a dû éprouver aucune difficulté à accorder son approbation à ce petit ouvrage : *Profecto, difficultates contra Comma Ioanneum non maiores, sed potius minores sunt difficultatibus, quae contra nonnullos libros deuterocanonicos eorumque partes obmovebantur, et adhucdum a Protestantibus opponuntur* (2). — C'est beaucoup dire et c'est compromettre sans raison les deutérocanoniques et l'Église que personne n'accusait d'erreur grossière; qui donc disait : délivrez-moi de mes maladroits amis, je me charge de mes ennemis?

Un exégète protestant très modéré, le Dr Paul Feine, aujourd'hui professeur à Vienne, déjà connu par ses travaux sur saint Luc et sur l'Épître de saint Jacques, a tenté d'exposer comment saint Paul était arrivé à sa conception de l'*Évangile affranchi de la Loi* (3). S'agit-il d'une évolution naturelle ou faut-il admettre une action surnaturelle, telle est la première question; mais le miracle lui-même d'une conversion soudaine n'empêcherait pas de rechercher si la nouvelle doctrine n'avait pas son point d'appui dans les idées antérieures de l'Apôtre et si elle ne s'est pas ensuite développée. La théorie de l'évolution naturelle est aujourd'hui fort en faveur dans les milieux protestants. Dans l'école de Baur, Holsten est, d'après Feine, celui qui a poursuivi avec le plus de logique la pensée de saint Paul dans l'ordre intellectuel. Mais la logique ne remplace pas l'histoire, l'intellectualisme n'est plus une recommandation et l'école de Baur est passée de mode. Aussi a-t-on vu M. J. Müller (4) opposer au procédé dialectique qu'Holsten met dans l'esprit de saint Paul l'instinct religieux d'un agitateur passionné. M. Feine voudrait se frayer la voie entre ces deux extrêmes. Il n'essaiera pas de préciser la nature du coup qui a frappé saint Paul sur la route

(1) *Einer unfehlbaren Kirche ist ein so grober Irrthum geradez unmöglich*, p. 20.

(2) *Dogm. gén.*, p. 308.

(3) Das Gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt, in-8° de 232 pp., Leipzig, 1899, Hinrichs.

(4) Das persönliche Christentum der Paulinischen Gemeinden; cf. *RB.* 1899, p. 486.

de Damas, car d'une part ses convictions scientifiques l'empêchent d'attribuer à Dieu une intervention extérieure, *ex machina,* et d'autre part il ne peut méconnaître le caractère surnaturel de la conversion de Paul. Il ne faut pas ici, dit-il, céder au préjugé : c'est une question de fait : « Si ce fait pour rentrer dans la loi des effets et des causes nous contraint d'admettre un facteur infini et surnaturel, la recherche scientifique a le devoir de l'établir nettement » (p. 10). Le fait résulte ici du témoignage de l'Apôtre lui-même; il n'a pas d'abord prêché un évangile judéo-chrétien pour s'élever par degrés à la doctrine de l'universalisme, il n'est pas non plus arrivé au christianisme à la suite d'une lutte intérieure prolongée telle que Holsten la dépeint sans autre fondement que sa propre imagination : c'est tout à coup qu'il s'est senti changé par l'action toute-puissante de Dieu. M. Feine est évidemment dans la tradition et dans le vrai en maintenant avec fermeté à la conversion de saint Paul le caractère qu'il lui a attribué lui-même; mais puisqu'il accepte le témoignage de la conscience de l'Apôtre, pourquoi ne pas le prendre tel qu'il est, lorsque Paul parle clairement d'une vision (I Cor. **15** 8)?

Malgré ce changement complet, Paul a pu demeurer le même dans les traits de sa nature, son caractère ardent, son esprit logique, et même dans la formation de son esprit. Il est même loisible de rechercher si quelques-uns des concepts chrétiens de saint Paul ne préexistaient pas dans sa pensée antérieure. Feine se demande en particulier, et c'est comme le centre de gravité de son livre, si la difficulté de pratiquer la loi et son impuissance à triompher du péché n'avaient pas été ressenties par Paul encore Pharisien, et si l'opposition qu'il établit si fortement dans ses Épîtres entre la chair et l'esprit ne serait pas une modification chrétienne de la doctrine grecque dualiste qui aurait de bonne heure pris possession de sa pensée? Sur les deux points la réponse est négative. Feine considère Saul comme un pur Pharisien, convaincu que la loi était pleinement praticable et qui n'a pas été influencé par l'hellénisme, du moins directement et profondément. Cette solution est, croyons-nous, très juste. M. Feine l'appuie surtout sur l'Épître aux Romains. Si saint Paul, lorsqu'il parle des rapports de la loi et du péché (**7** 7-25), parle de son expérience personnelle de régénéré, selon l'opinion de saint Augustin (1), on n'a aucune raison de prétendre qu'il avait ressenti cette impression lorsqu'il vivait sous la loi. Cette conclusion pourrait encore tenir quand on admettrait que saint Paul a eu surtout pour but de mettre en présence la loi et le péché et de montrer que la loi étant impuissante, le salut est dans la grâce. Quant aux opinions subséquentes de saint Paul, on peut surtout se demander comment s'est développée sa théorie de la loi. Prendre pour point de départ une conception logique pour changer la date des Épîtres, comme fait Clemen, c'est violenter l'histoire. Feine croit qu'avant d'écrire les Épîtres, l'Apôtre avait déjà sa théorie toute faite, mais les différentes circonstances qui ont motivé la composition des Épîtres ont pu la mettre dans une lumière spéciale qu'il s'agit de déterminer pour chaque Épître. Les Épîtres pastorales sont considérées seulement comme médiatement pauliniennes. Les Épîtres de la captivité contiennent une doctrine trop arrêtée pour servir de guide dans la question du développement. On voit que cet ouvrage, tout en se tenant aux conclusions de critique littéraire de l'école de Tubingue, se rapproche sur bien des points de l'interprétation traditionnelle.

(1) Une note (p. 168) considère comme démontré par de récents travaux que saint Augustin n'a pas changé son interprétation à cause du Pélagianisme et que sa doctrine de la grâce s'est développée d'une façon complètement indépendante de cette hérésie.

Le *Kurzer Hand-Commentar* de Marti a donné en 1900 l'*Exode* (1) par Holzinger. L'introduction est brève et ne donne guère qu'un résumé avec les résultats de la critique des sources. Les principes de l'auteur sont connus par son Introduction à l'Hexateuque et sa Genèse; aussi n'insiste-t-il pas ici sur les dates, les caractères du style, etc. Le commentaire indique les variantes textuelles importantes, analyse les documents et éclaircit, verset par verset, les principales difficultés.

Les questions d'histoire sont en général traitées dans des notes séparées. La concision est extrême et cependant on ne peut pas qualifier l'ouvrage d'élémentaire, car il suppose au contraire une connaissance assez approfondie des sujets traités. On peut dire que tous les mots portent. Nous n'avons pas besoin de répéter ici nos réserves essentielles. Tandis que pour l'école de Wellhausen le point de départ véritable de la religion morale et spirituelle d'Israël est dans le prophétisme à partir d'Amos, nous croyons que le prophétisme a pris son point d'appui dans le mosaïsme. Cela posé, nous citons seulement comme renseignement quelques-unes des opinions de l'auteur.

Le Sinaï était le Serbal d'après la tradition monastique de la fin du IVe siècle (p. 65). — Puisque les savants allemands de cette école s'obstinent à s'en tenir à Ebers en continuant d'ignorer la *Peregrinatio* attribuée à Sylvie, il n'y a pas à insister. — Le sabbat n'est pas rattaché au sabbat babylonien, au moins directement. C'était d'abord dans Israël l'imitation d'une coutume du culte de Baal; le sabbat était un jour de fête que la religion morale des prophètes a transformé en jour de repos (p. 73). On le prouve par Osée 2 13-15, ce qui n'est pas suffisant. — Le noyau même du Décalogue ne peut remonter à Moïse, et on en donne entre autres cette étrange raison : « Si la tradition (dans J et E) fait briser par Moïse les Tables de la Loi, — la restauration de ces tables est une parenthèse rédactionnelle, — le sens est clairement celui-ci : on ne connaissait pas de loi formulée par Moïse » (p. 77). Le décalogue n'étant pas de Moïse, on le considère comme une tentative de réformer la religion populaire pour la rendre conciliable avec la théologie des prophètes (p. 78). Comme on distingue, surtout depuis Wellhausen, deux décalogues, celui de J (ch. XXXIV) et celui de E (ch. XX), Holzinger se demande naturellement quel est le plus ancien des deux. L'antériorité de J passée dans cette école à l'état de conclusion certaine doit naturellement s'appliquer ici. Holzinger a du moins la sagesse de tempérer sa conclusion : « Le décalogue communiqué par J dans le ch. XXXIV est plus ancien que celui de E dans le ch. XX, mais ce décalogue de E a des traces d'une base plus ancienne que le décalogue de J. » Il faut encore féliciter l'auteur — à cause de l'état des esprits dans certains milieux — de reconnaître que J a parlé d'Aaron et relativement aux fonctions du culte (p. 110). Il n'est pas non plus aussi certain que Kuenen que le petit code de l'Alliance (20 22-23 33) ait été d'abord à la place du Deutéronome (p. 100). Le veau d'or d'Aaron n'est pas une réminiscence du culte égyptien, — ce que l'on admettra volontiers, — mais doit sa naissance à l'intention de polémiser contre les veaux de Jéroboam à Dan et à Béthel (p. 110), ce qui retourne l'histoire, etc.

— Comment la foi pénétra-t-elle dans les âmes païennes, quels obstacles y rencontra-t-elle, quelles difficultés eut-elle à vaincre pour arracher les esprits aux séductions du paganisme, quelles transformations sa victoire opéra-t-elle au sein des communautés naissantes? Dans une thèse couronnée par la Faculté de Théologie

(1) Exodus, erklärt von Lic. Dr H. Holzinger Stadtpfarrer in Ulm a. D., in-8° de XX-156 pp. avec huit figures, Tübingen, Mohr, 1900.

catholique de Tubingue (1), le Dr Ignaz Rohr a rassemblé avec soin, étudié et classé avec méthode les renseignements que contiennent sur ces points les *Épîtres aux Corinthiens*. C'est un très bon tableau de la jeune communauté fondée dans cette ville de plaisir et de commerce, située aux confins des deux mondes, oriental et occidental, où les esprits s'ouvraient facilement aux nouvelles doctrines, mais où les habitudes de luxe et de mollesse fortement enracinées au fond des cœurs opposaient une vive résistance à l'établissement de la morale évangélique. Fondation de la communauté, son organisation, sa direction, sa vie religieuse et sociale avec ses avantages et ses ombres, tels sont les sujets touchés dans cette étude un peu rapide; l'auteur estime que les courants d'opinion qui agitaient Corinthe ont beaucoup d'analogie avec le mouvement socialiste contemporain et que nous pouvons trouver dans les conseils de l'apôtre bien des indications utiles pour la réforme de notre société. La seconde moitié du travail est tout entière consacrée aux sectes qui divisaient Corinthe. L'auteur y passe en revue, avec impartialité, les diverses opinions émises sur le « parti du Christ ». Est-il juif ou pagano-chrétien, identique à celui des Pauliniens ou « subjectiviste » ou « gnostique-anomistique »; existe-t-il même ou bien enfin n'est-ce qu'un parti moyen (Mittelpartei) qui évite de tomber dans les excès des autres? Le Dr R. penche vers cette dernière opinion; les deux Épîtres ne contiennent aucun blâme qui s'adresse nécessairement et uniquement à ce parti et d'ailleurs, pour reconstituer sa physionomie, il nous manque « les points d'appui concrets, notamment les ombres » (p. 148). L'étude est conduite avec soin et méthode. Il serait à souhaiter que l'on en entreprît de semblables sur les autres Épîtres, ce travail historique devant rendre de très réels services pour la bonne intelligence du texte.

Langue anglaise. — Le petit volume du Rév. Daubney sur *l'usage des Apocryphes dans l'Église chrétienne* (2) est un document intéressant sur l'état des esprits en Angleterre. Ces Apocryphes ce sont nos deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, plus le IIIe et le IVe livre d'Esdras et la prière de Manassé. L'Église anglicane leur a fait une position officielle en les déclarant aptes à être lus dans l'Église pour l'édification, tout en les distinguant des canoniques. Dans les premiers temps de la Réforme on continuait très souvent à suivre l'ancien usage qui mettait pratiquement les deutéro-canoniques sur le même pied que les autres; mais peu à peu la distinction s'est accentuée; en haine de l'Église romaine qui les recevait dans le Canon, on s'est appliqué à ruiner l'autorité de ces livres et même à les tourner en ridicule. On en est venu à ne plus les imprimer du tout dans les Bibles que les sociétés anglaises distribuent par centaines de mille. L'exégèse ultra-libérale qui d'Allemagne a pénétré en Angleterre a repris avec activité l'étude des Apocryphes; mais si elle semble leur accorder presque autant d'importance qu'aux livres canoniques, c'est que l'idée du Canon n'est plus qu'un mot. Le Rév. Daubney a voulu maintenir aux quatorze livres le rang précis que leur assigne l'article sixième de la Religion. Il montre que le N. T. en a fait un fréquent usage; ce chapitre est classique dans nos manuels qui d'ailleurs ne sont pas cités. De plus, les théologiens de l'Église anglicane se sont souvent inspirés de ces livres. C'est donc un effort pour rehausser leur autorité et leur rendre leur ancienne popularité. De cette tentative on peut prédire qu'elle sera parfaitement vaine tant que ces livres resteront dans la position fausse que leur fait le

(1) *Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe. Biblische Studien*, IV. 4; x-157 p.; Fribourg (Bade), Herder, 1900.

(2) The use of the Apocrypha in the Christian Church, in-16 de VIII-120 pp. Presses de Cambridge, 1900.

sixième article. Car enfin s'ils sont inspirés, pourquoi ne pas les regarder comme canoniques? s'ils ne sont pas inspirés, en quoi le quatrième livre d'Esdras surpasse-t-il par exemple les Psaumes de Salomon?

Dans l'examen des textes de l'ancienne Église, l'auteur passe en revue tels conciles particuliers, il ne se rend pas compte de l'importance du décret de Damase dont l'authenticité est reconnue par les savants anglicans les plus distingués.

L'Église romaine s'est prononcée dès ce moment, et si elle n'a pas dès lors imposé sa solution comme définitive et irréformable, elle ne s'en est du moins jamais écartée et c'est cette solution qui explique l'unanimité pratique de l'Église latine où les doutes n'étaient plus que le reflet érudit d'anciennes controverses. En tout cas il faudrait bien reconnaître, au nom du seul sentiment chrétien, qu'elle a bien fait de rejeter le IVe livre d'Esdras, l'apocryphe par excellence où les rêveries juives se donnent vraiment trop libre carrière et qui n'a jamais été d'un usage courant dans l'Église. Le même mouvement sympathique aux deutéro-canoniques semble se produire dans « l'Église américaine » qui, ayant expulsé ces livres de son Lectionnaire, y a récemment réintroduit un nombre considérable de passages qui leur étaient empruntés (p. 64). Félicitons-nous de voir le principe purement protestant perdre ainsi de son influence; c'est une cause de séparation qui va en diminuant.

Le Rév. George F. Moore, qui a donné en 1895 son commentaire sur les Juges, en 1898 la traduction anglaise de ce livre avec l'indication des sources en couleurs et des notes explicatives, a complété en 1900 cette série par l'édition du *texte hébreu des Juges* en couleurs dans la Bible de Paul Haupt avec des notes de critique textuelle (1). Cette édition devait correspondre exactement pour le texte à la traduction anglaise qui en dépend, mais les notes vont quelquefois plus loin et proposent de nouvelles conjectures en mentionnant aussi celles qui se sont produites dans l'intervalle, surtout dans le commentaire de Budde. Par exemple l'auteur se plaint qu'on n'a pas accordé jusqu'à présent assez d'attention au texte des Septante sur **5** 12 et il propose un nouveau texte (2). Et cependant le texte anglais était lui-même en progrès sur le commentaire, par exemple dans l'excellente leçon : « au mont d'Éphraïm, au pays de Cha'alim » d'après une recension des Septante, désignée dans le commentaire par M et maintenant par Lp, au lieu de l'incompréhensible : « au pays d'Éphraïm dans la montagne d'Amaleq (**12** 15) ». Cette correction avait également échappé à Budde. En revanche nous sommes surpris que Moore n'ait même pas mentionné le léger changement proposé par Budde dans l'affaire de Gibéa, qui fait disparaître l'apparence de sodomie et restitue au récit son véritable caractère (**19** 22, 24). Le présent travail n'est donc pas un simple extrait du commentaire qui en présentât sous une forme plus saisissante les conclusions textuelles. La comparaison avec les Septante est poussée plus à fond, leur texte est cité plus complètement, par exemple **4** 21, ou cependant il n'a peut-être pas non plus reçu toute l'attention qu'il mérite; la raison de certaines particularités du grec est donnée avec beaucoup d'esprit, par exemple **18** 18 s.; aucun commentateur ne s'est appliqué aussi soigneusement à tirer tout ce qu'on peut espérer de la vénérable version des Septante. Aussi serait-il fort à désirer que l'auteur en donnât un texte critique. Tout le monde comprend l'utilité d'une pareille œuvre et la réclame; le Rév. Moore serait parfaitement en état de remplir cette tâche convenablement, car la certitude absolue est ici impossible. Ce serait inaugurer

(1) The Book of Judges, IV-72 pp. 1900, Hinrichs, Leipzig.

(2) La *Revue biblique* (avril 1900, p. 223) avait eu la même pensée sans connaître le nouveau texte qui n'avait pas encore été répandu dans le public.

une méthode féconde en résultats pour l'avenir. En établissant le texte hébreu l'auteur n'avait pas à traiter de la critique littéraire, il suppose acquise la distinction de l'édition anglaise ; il reconnaît d'ailleurs comme règle ce principe incontestable que la critique textuelle n'a pas pour but d'établir le texte des sources, mais celui du Rédacteur. La limite est d'ailleurs souvent vague ; entre les sources et les gloses ou altérations, le fil de la Rédaction ne se retrouve pas toujours aisément. Le Rév. Moore voudrait bien placer Samgar après Samson, mais il n'ose, quoique la recension grecque Lp soit encore probablement ici dans la vérité.

M. Gigot, prêtre de Saint-Sulpice, a entrepris de donner aux Américains catholiques des États-Unis une *Introduction à l'étude des Saintes Écritures*. Le premier volume a paru (1), contenant les thèmes généraux, canonicité, critique textuelle, herméneutique, avec un appendice sur l'inspiration. D'intéressants fac-similés terminent le volume. L'auteur annonce clairement qu'il suivra la méthode inaugurée à la fin du XVIIe siècle par l'Oratorien français Richard Simon, et qui n'est autre que la méthode historique et critique « ainsi nommée d'après son but général de ne donner comme faits authentiques ou comme conclusions certaines des faits que ce qui a droit à ce titre d'après l'histoire véritable et la saine critique » (p. 5). Il est facile, d'ailleurs, de constater que cette saine critique sait s'allier dans l'ouvrage de M. Gigot à la plus attentive orthodoxie. L'ouvrage est écrit pour servir de texte aux explications du professeur. C'est donc plutôt un sommaire des résultats critiques qu'une série de dissertations. On suppose que l'élève a tout à apprendre, et on prend soin de lui dire que l'hébreu n'est pas la langue primitive de l'humanité, mais, en revanche, on ne lui apprend rien que de solide et de bien établi (2).

A paru le troisième volume du *Dictionary of the Bible* (3), édité par M. James Hastings, avec le concours du Rév. John A. Selbie. Les principaux articles sur les livres de la Bible ou sur la théologie biblique sont consacrés à Lévitique et Nombres (G. Harford Battersby), saint Luc (Ll. S. M. Bebb), les Machabées (W. Fairweather), Marc (S. D. F. Salmond), saint Matthieu (J. V. Bartlet), saint Paul (G. Findlay), saint Pierre (F. H. Chase), ancienne latine (H. A. A. Kennedy), canon du Nouveau Testament (Stanton). Tous ces articles contiennent des analyses détaillées, une relation soignée des faits, une discussion approfondie. Beaucoup d'anciennes thèses protestantes sont abandonnées. C'est ainsi que le séjour et le martyre de saint Pierre à Rome sont soutenus par le Rév. Chase contre Lipsius qui avait essayé de rajeunir les vieilles objections. Le ton est toujours modéré, mais il faut s'attendre cependant à retrouver quelques préjugés anglicans, par exemple au sujet du culte que les catholiques rendent à Marie. Le Rév. Plummer, auteur de deux articles fort beaux sur Lazare et sur l'Oraison dominicale, a traité de la Cène dans le sens indécis de l'anglicanisme : tâchons d'en bien user, sans trop nous demander ce qu'elle contient. Quelques articles généraux sont peut-être encore supérieurs. M. D. Margoliouth (langue de l'Ancien Testament) aborde très franchement la question des origines de l'hébreu, et si tel point est discutable, si le rapprochement entre l'hébreu et l'arabe est peut-être exagéré, il faut reconnaître que le problème ne peut encore être résolu.

(1) *General introduction to the study of the Holy Scriptures*, un vol. in-8° de 606 pp. New-York, Benziger, 1900.

(2) C'est sans doute par suite d'une coquille qu'il est question, p. 179, des inscriptions sabéennes ou Himyarites de la péninsule *du Sinaï*.

(3) de *Kir* à *Pléiades*, XVI-896 pp., deux planches, Clark, Edinburgh.

Le Rév. S. R. Driver (Loi) donne sous une forme succincte le tableau des différents codes, tel qu'il résulte de son analyse littéraire. Il est frappé de la ressemblance entre les termes hébreux et phéniciens relatifs aux sacrifices : pour deux peuples si voisins et parlant en somme la même langue, on pourrait être plutôt surpris des différences; en particulier, le mot qui désigne en phénicien le sacrifice ordinaire n'a son analogue qu'en éthiopien. Dans son *Étude* sur le mariage, le Rév. W. P. Paterson n'a pas hésité à discuter les théories de Mc Lennan et de W. R. Smith sur la polyandrie primitive et sur le matriarcat qui aurait laissé des traces dans la Bible; sa réfutation est très modérée, presque condescendante, mais au total assez nette.

Les articles géographiques sont de valeur inégale. Ce qui regarde l'Asie Mineure a été traité par M. W. Ramsay, avec une parfaite compétence. M. Conder connaît assurément très bien la Palestine dont il a dressé la carte, mais ses théories s'élèvent beaucoup trop au-dessus du sol, sans s'appuyer sur une discussion littéraire suffisante. Il est trop question des Accadiens et des Mongols (Anaqim appartiendrait à cette dernière langue!). Les Amalécites sont placés au cœur de la Samarie à cause d'un texte (Jud. **12** 15) qui doit être corrigé; Kiriath-Jearim est placé au *Kh. ʿErma* contre l'ensemble des textes. M. Warren a parlé de Mizpah, sans citer l'opinion qui place Mizpah de Benjamin à Naṣbeh. L'histoire ancienne et l'archéologie ne sont pas toujours très à jour. On peut comparer au sujet des Philistins l'article du Rév. W. J. Beecher et la brochure de W. M. Müller dans *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*. A propos des piliers phéniciens il y a quelque confusion : la stèle reproduite d'après le *Corpus* des inscriptions sémitiques est certainement une stèle funéraire (1); or, elle est expliquée d'après les ex-voto de Carthage. La stèle d'Absalom était aussi, d'après l'auteur, une stèle votive : il suffit de comparer le texte de II Sam. **18** 18 avec les inscriptions phéniciennes (numéros 46, 58, 116, etc.) pour reconnaître le vrai caractère de ces cippes : celui qui reposait au sein de la terre voulait continuer au moyen de sa stèle à faire figure parmi les vivants. Mais nous ne prétendons pas faire une querelle de détails à une œuvre considérable et très utile pour tous au point de vue scientifique.

Version autorisée, version revisée, il semble que les pays de langue anglaise sont embarrassés pour faire un choix. Les presses de l'Université d'Oxford ont fait un effort ingénieux pour contenter tout le monde (2). La version autorisée occupe deux colonnes : entre ces deux colonnes, des notes et de nombreuses références aux textes bibliques; en dehors, des deux côtés, les variantes de la version revisée, même avec des notes; partout des signes qui permettent de s'orienter facilement. Il est impossible de mettre plus de choses en moins de place, d'autant que le texte principal est assez gros et très net. Grâce à un papier extrêmement mince, quatorze cents pages ne font guère plus de volume que trois à quatre cents. L'Ancien Testament ne contient toujours que la Bible massorétique.

M. James Vernon Bartlet a résumé en un volume l'histoire des temps apostoliques (3) par une collection de monographies populaires sur l'*Histoire de l'Église*. Le livre n'est point cependant une œuvre de pure vulgarisation; il s'agit bien d'une étude approfondie et personnelle, quoique les questions ne puissent être traitées dans

(1) Quoique les éditeurs en aient douté au moment de la publication.

(2) *The holy Bible* two-version edition, Oxford, London, New-York.

(3) *The apostolic age, its life, doctrine, worship and polity*, un vol. in-8° de XLIV-542 pp., Edinburgh, Clark, 1900.

ce cadre avec tout l'appareil de l'érudition. Un premier livre traite de la première génération, de 29 à 62; un second, de l'âge de transition, de 62 à 70; un troisième, de la seconde génération, avec ses épreuves et l'œuvre de consolidation; un quatrième livre groupe les résultats. Dans l'ordre littéraire, l'auteur est assez conservateur, il place l'évangile canonique de saint Matthieu vers l'an 68, saint Jude après 70 et peu après viendrait la *secunda Petri*, au moins pour le fond, la didachè est antérieure à 68. Il y a plus, l'épître de Barnabé ne serait pas postérieure à 70 de plus de deux ou trois ans! Dans la discussion des institutions de l'Église, origine de la hiérarchie, pouvoir des clefs, confirmation, communion, il faudrait discuter en détail des conclusions que nous ne pouvons accepter. L'auteur ne recule point devant le mot pour rire. Pour lui, saint Jacques ne représente point l'esprit jésuite au Code rigide (? !) ni le dominicain trop confiant dans le *Credo* de l'orthodoxie (1), c'est plutôt un François d'Assise, et l'esprit moderne qui voudrait se faire une image vivante et fidèle de Jacques n'aurait qu'à prendre la figure authentique du grand *Poverello*, telle qu'elle se dégage, libre de toute légende, sous la plume d'un Sabatier (p. 248 s.). Ailleurs, ce sont les agapes dont l'équivalent moderne serait *a Church tea meeting conducted in a worthy spirit* (p. 474, note); sans compter qu'à ne boire que du thé, on n'a pas à redouter les inconvénients signalés par saint Paul!

Palestine. — M. A Schulten, dans une étude minutieuse et érudite (2), a comparé la carte-mosaïque de Mâdaba avec l'Onomasticon d'Eusèbe, les cartes et itinéraires postérieurs et la géographie profane. Il considère la célèbre mosaïque comme une carte spéciale de la Palestine pour l'Ancien et le Nouveau Testament. Au lieu cependant d'une élucubration abstraite ou d'une reconstitution historique telle quelle, le mosaïste a heureusement voulu nous montrer la Palestine ancienne à travers celle qu'il avait sous les yeux. Son œuvre comprend 140 noms et légendes, sur lesquels soixante-treize appartiennent à l'Ancien Testament, sept aux Évangiles et soixante ne sont pas scripturaires, bien que quelques-uns, Nicopolis, par exemple, s'appliquent à des localités bibliques. Cette liste révèle une utilisation directe et positive de l'Onomasticon d'Eusèbe : le fait avait été reconnu dès le premier moment de la découverte; mais M. S., par un examen détaillé, a bien mis en relief la liberté du mosaïste vis-à-vis de sa source et son originalité. Le rapport de la carte avec l'Onomasticon, pour étroit qu'il soit, n'est pas aussi absolu qu'on le pourrait croire dès l'abord : en tout cas, il n'a rien de servile. Si les similitudes littéraires, la situation des localités, la reproduction même de certaines erreurs de l'Onomasticon établissent jusqu'à l'évidence son emploi immédiat, d'autre part, la quantité de noms étrangers à la géographie de la Bible, les divergences de tradition, l'importance donnée aux détails chrétiens et la préoccupation visible de traduire les particularités locales font non moins bien ressortir l'indépendance de l'artiste. La présence de légendes telles que τὸ τέταρτον, τὸ ἔνατον, et de nombreuses localités qui figurent dans les listes épiscopales permettent de supposer qu'un *itinéraire* quelconque et les *Notitiae epi-*

(1) Not his the Jesuit spirit of rigid code; nor even the Dominican, with its undue reliance on the *Credo* of orthodoxy... Cependant, saint Jacques était capable de fulminer comme un Savonarole (p. 249), Dominicain très attaché au *Credo*...; le portrait tracé par Hégésippe était plus simple, mais combien plus fortement dessinée la figure du Juste, attaché aux observances et dont les genoux étaient durcis par la prière.

(2) *Die Mosaikkarte von Madaba und ihr Verhältnis zu den ältesten Karten und Beschreibungen des heiligen Landes;* Abhandl. d. Königl Gesel. d. Wiss. zu Göttingen, IV, 2; in-4°, 122 p. avec 3 planches. Berlin, Weidmann, 1900.

scoporum ont pu compléter les informations documentaires; une connaissance personnelle de la Palestine demeure nécessaire chez le mosaïste, mais nous ne saurions discerner d'après quels principes il s'est guidé dans le choix des localités à reproduire. Il faut seulement éliminer toute hypothèse d'une reproduction de carte historique qui aurait été dessinée par Eusèbe; Schulten montre bien (p. 41 ss.) qu'un tel document est un mythe dont la naissance est due à une interprétation erronée de la καταγραφὴ τῆς πάλαι Ἰουδαίας ἀπὸ πάσης βίβλου, dont parle Eusèbe dans sa préface à l'Onomasticon. Il voit, dans cette καταγραφή, la simple transcription des noms bibliques faite au courant de la lecture des livres sacrés, avant la mise en ordre alphabétique, nous dirions à peu près le « catalogue sur fiches ».

Mais si la carte-mosaïque a des rapports littéraires avec Eusèbe, elle n'a de points de contact avec nulle autre mosaïque géographique byzantine, ni rien de commun avec les cartes latines médiévales de la Palestine, et ici on saura particulièrement gré à M. S. des informations qu'il donne sur ces cartes avant d'établir entre elles et le monument de Mâdaba une comparaison aussi soigneuse que complète, comparaison étendue même aux *itinéraires* antérieurs aux Croisades. Ces informations modifient en quelques points et complètent celles de Röhricht sur le même sujet. Parmi ces cartes spéciales de la Palestine, la plus ancienne, faussement attribuée à saint Jérôme, ne peut remonter plus haut que le VIIe ou le VIIIe siècle. Ni sa géographie, ni son procédé de représentation ne coïncident avec la carte-mosaïque. La carte florentine du XIIe siècle, faite sur des itinéraires, n'offre pas plus de rapport; bien moins encore, on le conçoit, les cartes postérieures aux Croisades.

Le monument de Mâdaba demeure donc sans contredit la plus ancienne carte géographique actuellement connue, car la table de Peutinger de la fin du IVe siècle n'est qu'un *itinerarium pictum*. La date considérée comme plus vraisemblable par Schulten est l'époque de Justinien qu'on avait proposée dès le début. Il rapproche les vignettes de la mosaïque de quelques représentations numismatiques des derniers temps de l'Empire; mais il regrette, pour l'examen archéologique et artistique, d'en être encore à attendre la publication chromolithographique depuis si longtemps annoncée par la société allemande de Palestine. Il est peu disposé à accepter les racontars d'après lesquels la mosaïque aurait compris naguère Éphèse et d'autres villes fameuses, et il croirait volontiers que cette Palestine en miniature est due à la munificence de quelque pèlerin, comme un « Ex-voto... pour l'heureux accomplissement d'un voyage en Terre Sainte » (p. 114). Quel pèlerin? Pourquoi à Mâdaba? C'est l'énigme sans autre solution qu'un lamentable *ignoramus et ignorabimus* dont la « sottise et le vandalisme » (*loc. c.*) sont rendus responsables.

La carte est comparée, en un dernier paragraphe, aux documents de topographie profane. Le rapprochement ne peut s'établir qu'à propos du Delta et il semble qu'Hérodote a servi sur ce point de source au mosaïste.

Les Palestinologues seront désormais renseignés sur la nature et le caractère de ce document de haut intérêt pour la topographie biblique. M. S. s'est tenu absolument en dehors de ce domaine spécial. Il a étudié la carte d'après les photographies du P. Germer-Durand et les croquis de la *Revue*. En quelques rares cas pourtant il a modifié les lectures précédemment admises, sans le faire toujours avec bonheur. La Lecture ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ Ἀ(αρών), p. 23, est une hypothèse d'ailleurs invraisemblable à cause de la situation de la légende τὸ τοῦ ἁγίου Α... au pied des montagnes à l'orient de la mer Morte, loin du mont Hor. ΜΩΑ (p. 25) est possible à côté de ΜΩΔ mais la ville est non moins inconnue. ΡΩΤΙϹ (*ibid.*) serait à considérer comme une coquille s'il ne reparaissait (p. 37); on lit cependant correctement Φῶτις, p. 102.

M. Mommert place, en tête de la préface de son livre nouveau (1), la déclaration suivante : « Le présent ouvrage est... l'enfant de douleur de mon activité scientifique ». Il y étudie le *Calvaire* et le *Saint-Sépulcre* pour établir l'authenticité des sanctuaires vénérés aujourd'hui sous ce titre et retracer l'histoire de leurs transformations successives. C'est la suite d'un précédent volume sur le Saint-Sépulcre (cf. *RB.* 1899, p. 466 ss.), et le groupement des deux sujets dans un livre unique eût épargné beaucoup de redites. Nous admettons aussi pleinement que l'auteur l'authenticité des Lieux Saints, mais nous regrettons que la question soit réduite à une controverse : tout est prouvé, semble-t-il, quand le « médecin suisse, Docteur Tobler », est convaincu de méprise ou de légèreté dans ses objections. Ce « bon Dr Titus Tobler » a pris ici le rôle dévolu ailleurs à l'infortuné doyen Clos et s'il l'a certes bien mérité dans la question du Golgotha, sa réfutation triomphante n'est par malheur qu'une argumentation indirecte développée au détriment des preuves positives parfois à peine ébauchées. De ce procédé résulte un vice de méthode assez sérieux. Parce que Tobler nie l'authenticité du Calvaire dans l'impossibilité d'y voir une « montagne » ni même une « colline », M. M. va prouver que l'idée de colline ou de montagne à propos du Golgotha n'est qu'une bévue inexplicable mais difficile à extirper comme toute bévue qui est une fois « enracinée dans la chair et le sang du peuple » (p. 57) ou ancrée dans la tête des *savants*. Et donc si le Calvaire, qui n'a rien de commun avec « une élévation » quelconque, a été appelé le « crâne », Golgotha, c'est parce que là fut trouvé le crâne d'Adam selon une croyance constante depuis les origines. La tradition chrétienne, dont le premier témoin est Tertullien en personne cité en deux vers latins (p. 25), se soude sur ce point à la tradition juive. Pour témoin de celle-ci l'auteur ne veut « citer que le prince de l'érudition juive, Maimonide » (p. 24) ; ce *prince* est du XIIe s. et son texte, emprunté à Fabrici en latin du XVIIIe s., place manifestement la tombe d'Adam au Moriah sous la roche du Temple, ce qui ne va plus au fait. Il en résulte tout de même que le Calvaire recélait le crâne d'Adam, et que c'était une plaine au moins relative. C'est pourquoi, Tobler ayant tort, le Calvaire est authentique ! Si des observateurs superficiels ont vu une élévation c'est que l'architecte de Constantin, ayant fait tailler le rocher, abaissa tout autour le niveau de ses constructions de manière à donner au Calvaire isolé la forme d'un monolithe d'environ cinq mètres en cube » (p. 150). Toute cette érudition oiseuse, en contradiction (2) même avec tel passage d'autres ouvrages de M. M., n'est déployée qu'en vue de ruiner a priori une thèse adverse et repose malheureusement sur une équivoque. L'objection maladroite de *montagne* dans le sens énorme du mot à propos du Golgotha, ou celle, encore plus gauche, d'une colline artificiellement dressée juste à point pour dominer un angle de la muraille ancienne de la ville, méritent peu qu'on s'y arrête aujourd'hui. Au surplus qu'il y ait eu dans la région actuellement couverte par la basilique et les constructions voisines un ressaut de terrain, une petite élévation bien réelle, les cartes en font foi et l'investigation topographique dont l'auteur s'est parfois avantageusement éclairé l'aurait dû guider ici de préférence à tout principe théorique.

L'examen du sanctuaire dans sa forme présente et l'esquisse de ses transformations offrent plus d'intérêt. Il est seulement fâcheux que les descriptions ne soient

(1) *Golgotha und das h. Grab zu Jerusalem*, in-8°, VIII-280 pp.; Leipzig, Haberland, 1900. 5 m. 50.

(2) A propos de contradiction, la *Revue* en avait signalé une notoire (1899, p. 467) entre le texte de *die h. Grabesk.* et le plan afférent, donné comme spécialement revu et expurgé des erreurs de Schick. Une note dans *Golgotha* (p. 20) prévient que sur *ce point* le plan n'avait pas encore été rectifié. On eût aimé à le savoir plus tôt.

accompagnées d'aucun plan pour les éclaircir et les préciser; mais la préface avertit qu'ils n'ont pu être préparés.

Dans l'étude complémentaire sur le Saint-Sépulcre, M. M. se reproduit beaucoup lui-même. Le meilleur chapitre est la réimpression de sa théorie fort ingénieuse publiée naguère dans la *ZDPV*, XX, p. 34 ss., sur la représentation du monument par Arculphe-Adamnanus. Il voit dans la description et le dessin l'indication non pas de trois murs concentriques impossibles à concevoir autour du Saint-Sépulcre, mais de trois étages de galeries superposées, appuyées d'un côté sur le mur extérieur et reposant à l'intérieur sur de gigantesques colonnes (p. 226). Un croquis même aussi approximatif que ceux qui représentent, un peu plus haut, quelques tombeaux de Jérusalem, viendrait ici fort à propos. Les exigeants trouveront que divers détails de l'exposé historique manquent de la précision nécessaire ou sortent de la réserve usuelle dans les ouvrages scientifiques. M. Mommert en a vraiment à beaucoup de gens : les savants têtus, les moines, les docteurs protestants et les théologiens catholiques qui trompent la bonne foi de la jeunesse allemande au sujet des Lieux Saints, et sa patriotique indignation éclate pour flétrir « la barbarie des Français » (p. 261) qui au siècle dernier fut, paraît-il, plus funeste au Saint-Sépulcre que les ravages du temps et la barbarie des Quaresmiens (*loc. c.*). A défaut d'intérêt scientifique cette sortie et les autres ont au moins celui de rompre dans la lecture la monotonie invinciblement engendrée par la juxtaposition sans fin de citations grecques et latines qui ne vont même pas toutes au sujet.

M. H. J. Breasted (1) extrait des annales de Thoutmès III un témoignage très concluant pour confirmer l'identification déjà courante de Megiddo avec *el-Ledjoûn*, dans la plaine d'Esdrelon. Le monarque égyptien qui franchit les montagnes entre la Samarie et le Carmel en suivant vers le nord la route de Megiddo a campé en un lieu appelé *Erune*. Au moment où il reprend sa marche, son arrière-garde est attaquée vivement par un détachement ennemi qui tient la montagne, tandis que le gros de l'armée syrienne attend dans la plaine, déployant son aile droite jusqu'à Taanak au sud pour couvrir Megiddo. Thoutmès force néanmoins le passage et une heure après sa sortie du défilé arrive sous les murs de Megiddo où le combat s'engage le jour suivant. Cette donnée, remarquablement précise, est démonstrative en faveur de *Ledjoûn*. M. Breasted observe qu'en tout cas elle achève de ruiner la tentative de Conder pour localiser Megiddo à *Mudjedda* sur les pentes orientales du Dj. *Fouqou'a* (*Quart. St.* 1880, p. 224; cf. 1881, p. 232).

Zeitschrift des DPV. XXIII, 1 et 2. Suite de l'étude de M. Hartmann, *Beiträge zur Kenntniss der syrischen Steppe*. — M. Fürrer avait nié, il y a quelque temps, la possibilité de réaliser sur la rive orientale du lac de Tibériade l'engloutissement du troupeau de porcs raconté par les synoptiques (Mt. 8 22, etc.). M. le prof. Gautier démontre le contraire dans une intéressante note. Il ne se rencontre pas en effet sur la rive un point où les rochers surplombent le lac absolument à pic; mais l'hypothèse d'un tel précipice est inutile. Le sens du terme ὥρμησεν est « se ruer »; rien de plus intelligible que le mouvement du troupeau se ruant sur les pentes de la montagne et traversant en vertu de la vitesse acquise la petite plaine de *Kersa* pour aller s'abîmer dans les flots (cf. *RB* 1895, p. 519 ss.).

Mittheilungen und Nachrichten des DPV. 1900, n° 1, daté du 22 septembre 1900.

(1) *Proceedings of the Soc. of bibl. Arch.*, 1900, p. 96 ss.

M. le Prof. Sellin a constaté que le *kh. el-Muqâter*, à quinze cents mètres au sud-est de *Beitîn*, était appelé aussi *kh. er-Razza*. Il admet son identité avec le sanctuaire d'Abraham, Gen. 12 8; Bethaven pourrait être *kh. Ḥaiyân*, nommé aussi *el-Djir*, à un quart d'heure au sud de *Deir Diwân*, et Aï serait à *et-Tell* un peu plus loin au nord-ouest. Il signale d'autres ruines importantes non identifiées, qui lui ont paru très archaïques. A Sébaste le cheikh de la mosquée lui a montré en grand mystère les remarquables sculptures en haut-relief données pour le portrait d'Hérode, le meurtrier de Jean-Baptiste (1). Il est regrettable que ces débris encore beaux, quoique déjà très mutilés, ne puissent être étudiés à loisir : on y pourrait relever l'indice de l'origine médiévale qu'ils semblent accuser. A *Kefr Kennâ* M. Sellin a acheté une petite idole en bronze représentant une divinité cornue montée sur un socle que supportent « quatre petites figures humaines »; il en publie le dessin.

Il publie aussi deux fragments insignifiants d'inscriptions grecques et un texte plus complet copié à *Djenin* et présenté comme provenant de *Ledjoûn*. Le docte professeur juge seulement à propos de dire de cette inscription qu'elle est « remarquablement conservée »; en vérité sa reproduction parfaitement inintelligible ne le ferait pas soupçonner! Par bonheur le texte était connu et publié bien avant la copie énigmatique offerte par la revue allemande à ses lecteurs, et il y a sujet de s'étonner que ni les savants éditeurs ni leur correspondant n'aient paru soupçonner l'histoire de ce document. Elle est longue déjà et vaut d'être racontée avec quelque détail, à titre de renseignement pour qui en ignore.

En 1884 et 1885 M. Clermont-Ganneau publiait dans la *Revue archéologique* une collection de textes copiés dans le Ḥaurân par M. Löytved et il les réunissait en 1888 dans son *Recueil d'arch. orientale*, I. Sous le n° 28 de cette série (*op. c.*, p. 18) une inscr. grecque de *Irbid* en Pérée semblait offrir un intérêt spécial : c'est celle que Sellin vient de retrouver; mais la copie laissait à désirer en quelques points. Au printemps de 1894 on présentait au P. Germer-Durand une copie très défectueuse d'inscription grecque qui aurait été découverte à Sébaste. Il parvint à y lire le texte suivant : Ἔτους ῑε κατὰ κτίσιν τῆς πόλεως Λούκιος Οουήτιος Μαηὼρ τὴν στήλην αὐτοῦ σὺν τῷ ἐν αὐτῇ μνημείῳ ἐποίησεν. (*RB.* 1894, p. 260). C'était de nouveau notre texte; toutefois l'identité ne s'imposait pas encore. Elle fut établie bientôt après. En mai de la même année la caravane de l'École visitait Irbid, et le P. Séjourné y trouvait une inscription grecque « parfaitement gravée » qu'il put « copier et estamper très facilement ». Il y reconnut au premier coup d'œil le texte publié par Cl.-Ganneau et du même coup la prétendue inscription de Sébaste. L'estampage justifiait de tous points le déchiffrement du P. Germer-Durand excepté pour le seul nom de Οουήτιος à lire Δομήτιος (*RB.* 1894, p. 623 s.). M. Cl.-Ganneau se rangea à la lecture du P. Séjourné en proposant la restitution στύλην αὐτῷ au lieu de στήλην αὐτοῦ (*Études d'arch. or.*, I, 142) et l'inscription fut classée à Irbid. En 1898 M. Schürer, dans la 3e édition de son *Histoire du peuple juif* (II, 152), prenait soin de signaler les diverses publications de ce petit document et sa véritable origine, dont il importe en effet de tenir compte pour lui conserver sa valeur historique. Comment l'inscription est arrivée à Djenin, si elle a passé par Sébaste, depuis quand on la dit originaire de Ledjoûn... tel trafiquant d'antiquités pourrait seul l'expliquer. M. Sellin ne s'est visiblement pas plus préoccupé de la provenance que de la teneur du texte qu'il a défiguré. Quant à la Rédaction des *Mittheilungen*, on pourrait croire que son acribie scientifique a été mise par hasard en défaut si le cas de Sellin était isolé. Mais on trouve dans le même

(1) Elles ont été signalées par M. Schick en 1886, *ZDPV.*, IX, 162.

cahier quatorze inscriptions de Djérasch relevées par M. Schumacher en 1897 et 1898. Si les éditeurs jugent à propos de différer la publication de ces copies, ils devraient du moins s'informer de ce qui paraît dans l'intervalle. Les sept n^os^ de la série qui offrent quelque sens étaient dans la *Revue biblique* (1895 et 1899), qui n'est cependant citée que pour un seul texte de 1899. Les éditeurs ne paraissent pas s'être doutés que leurs n°s 2 à 5, inintelligibles isolément, appartiennent à un même texte : la dédicace des propylées reconstituée avec un si heureux succès par le P. Germer-Durand (*RB.* 1900, p. 94). Le fait n'est d'ailleurs plus nouveau et on s'expliquera difficilement que la religion des éditeurs du bulletin allemand ait pu être si souvent surprise.

PEFund Quarterly Statement, oct. 1900. — M. Macalister a repris l'étude et le levé jusqu'ici fort incomplets des grottes de *Beit-Djebrin* et des grands souterrains artificiels. Les notes qu'il communique (p. 338 ss.) ne sont que des observations préliminaires à l'étude des plans qui seront publiés prochainement. La table alphabétique qu'il a dressée (fac. p. 341) d'après les textes en hébreu archaïque découverts dans les fouilles offre des particularités intéressantes pour l'histoire de l'écriture. — M. B. Welch Esq. de l'école anglaise d'Athènes a étudié et classé la poterie sud-palestinienne (p. 342 ss.). Il y reconnaît l'influence très marquée de la « civilisation égéenne » qui se serait fait sentir sur ce point vers le milieu « de l'âge de bronze ». L'art mycénien se serait implanté là par l'intermédiaire de Chypre et de Rhodes. Dans la suite un art local s'est développé parallèlement à l'imitation mycénienne, après s'en être inspiré à l'origine. Il est regrettable que M. Welch n'ait pas cru devoir joindre à son étude quelques reproductions des types divers qu'il a caractérisés; il eût épargné la difficulté de recourir pour le comprendre aux reproductions données dans des ouvrages très spéciaux et peu accessibles. — Mais si l'illustration augmente la valeur du texte, c'est à la condition expresse de rester fidèle et précise. Or à ce point de vue il y aurait des réserves à faire au sujet du plan quelque peu tendancieux qui accompagne la description du haut lieu de Pétra par M. S. J. Curtiss. Il est vrai que ce plan a été dressé de seconde main avec les matériaux fournis par l'explorateur; divers détails très accentués dans ce dessin ne figurent pas dans la photographie qui lui est jointe et je ne puis les constater sur un plan-croquis inédit dessiné sur place en étudiant naguère la forteresse au milieu de laquelle est enclavé ce *ḥarâm* (cf. *RB.* 1898, p. 432). — Les *Reports from Galilee* de M. Schumacher contiennent un fragment de texte grec sur un sarcophage près de *Beisan*, un diagramme localisant la coulée de lave dans la plaine d'Esdrelon (cf. *RB.* 1900, p. 162) et quelques notes archéologiques illustrées par des croquis. — M. Hanauer fournit de nouveaux détails sur les cavités qu'il a signalées dans le roc en face du *Bîr Eyoub*. Les notes sont accompagnées d'une vue photographique. M. Selah Merrill insiste après lui sur l'importance de cet « établissement de foulon » pour la topographie de Jérusalem. — Le général Wilson attribue à l'augmentation du régime des pluies dans les dix dernières années l'élévation du niveau de la mer Morte assez sensible durant cet intervalle. — M. Jennings-Bramley décrit les procédés de chasse en usage parmi les bédouins du Sinaï. — M. Cl.-Ganneau pense trouver dans une inscription grecque de l'*ou. Rabâby* la mention du couvent de Saint-Sergius mentionné par le *Commemoratorium de Casis Dei*. Il y aura lieu de revenir sur ce sujet. — M. J. Offord veut démontrer que le symbole qui accompagne la légende des anses d'amphore estampillées découvertes par M. Bliss représente vraiment « une divinité et probablement Baal » (p. 379). C'est peut-être exagérer l'importance de ce symbole qui en s'éloignant de son origine égyptienne

avait pu passer au rang d'ornementation plus ou moins vide de sens. Le sceau phénicien de « Baalnathan » reproduit d'après Perrot et Chipiez (*Hist. de l'art, Judée...*) où le symbole ailé est un personnage à formes humaines avec attributs divins, ne peut guère être comparé avec les représentations élémentaires dont il s'agit ici. Et à propos de ce nom de Baalnathan M. Offord, voulant prouver qu'il est plutôt hébreu que phénicien, explique qu'un Phénicien eût employé « liathon au lieu de naathan ». *Liathon* est évidemment une coquille pour *iathon*, mais on ne sait s'il faut la mettre au compte de M. Offord ou de la traduction anglaise de Perrot et Chipiez, à laquelle il semble se référer pour ce détail (Cf. *op. c.*, éd. fr., IV, p. 441).

M. Lucien Gautier, professeur honoraire de la Faculté protestante de Lausanne, aime la Palestine et y retourne le plus souvent qu'il peut. Ne nous en plaignons pas, car de chacun de ses voyages il rapporte de nombreux et fidèles souvenirs qu'il sait livrer en mettant dans son récit tout le charme et toute la force des impressions qu'il a ressenties. Ce sont les qualités que nous retrouvons dans le nouveau volume qui vient de paraître à Genève, chez Eggiman et Cie, et qui a pour titre « *Autour de la Mer Morte* ». Il s'ajoute aux trois brochures du même auteur dont la *RB* a rendu compte (v. 1896, p. 474; 1898, pp. 637-638; 1899, p. 490) et possède les mêmes qualités, saveur biblique, sincérité, simplicité et intérêt.

Parti de Jérusalem le 8 mars 1899 avec son ami fidèle et distingué, le pasteur Ch. Martin, de Genève, M. Gautier a bien employe son temps. En 16 jours les deux voyageurs ont parcouru l'itinéraire suivant : Bethléem, Hébron, le désert de Juda, Enguédi; les bords immédiats de la Mer Morte, par Koufkaf, Sebbeh, Oumm-Baghek, et Djebel-Ousdoum. Après une pointe dans la Sebkha et le Ghôr-es-Safiyeh, la caravane rejoint le littoral pour s'en écarter définitivement à la naissance de la Lisân, et gagner Derâa, puis Kérak et Ledjoun. Ensuite Rabba, le Ouâdi Modjib, Libb, Ma'in-Madéba, Ziza, Meschetta, Kastal, et retour par le Mont Nébo, le Jourdain et Jéricho.

Ceux qui ont déjà parcouru ces contrées, les reverront fidèlement dépeintes, et en jouiront de nouveau : les autres voudront les voir afin de partager encore mieux l'admiration, l'enthousiasme et même l'émotion de M. G. Sans doute la plupart des choses contenues dans ce petit volume sont déjà connues : cependant quelques observations de détail sont nouvelles et fort intéressantes. Félicitons M. G. d'avoir pu constater si clairement *la ligne blanche*, observée par Molyneux en 1847, et non signalée depuis. M. G. a constaté qu'elle s'étendait toujours du nord au sud, jusqu'à la Lisân; il a pu même la fixer dans la vue photographique qu'il a prise de la Mer Morte du haut du col d'Enguédi : sa planche 2 en fait foi. Cette bande d'écume, avec agitation et bouillonnements constants, accuserait, au dire de Molyneux et de M. Blanckenhorn, des fentes dans les profondeurs de la Mer (p. 19 ss.). Le fait de la vague immense d'eau, descendant subitement et envahissant le lit et les bords du Ouadi Modjib, l'ancien Arnon, en ravageant tout sur son passage est un fait assez rare, et très précieux pour l'intelligence des Livres Saints (p. 91 ss.). Nous regrettons avec M. G. que, malgré ses louables efforts, il n'ait pu retrouver quelques fragments de la stèle de Mésa, pour compléter le monument conservé au Louvre : c'eût été un mérite de plus ajouté à tous ceux de son excursion. Les passages consacrés à l'état des missions, soit à Kérak, soit à Madéba, me paraissent trop peu favorables aux catholiques latins. A Madéba, en particulier, ces derniers ne sont pas seulement « quelques-uns », mais plusieurs centaines (p. 102). M. G. aura été mal renseigné, car nous le connaissons trop pour suspecter son impartialité.

Un appendice de 11 pages a été ajouté au récit du voyage. Il contient l'article scientifique composé sur la « Mer Morte » par M. G. pour l'*Encyclopædia Biblica* publiée en Angleterre sous la direction des DD. T. K. Cheyne et J. S. Black. C'est un assez bon résumé de ce qui a été écrit jusqu'ici sur cette question. Quant à la formation de la Mer Morte, à ses rapports avec la Pentapole, M. G. se montre très réservé et semble approuver « ceux qui estiment qu'en l'état actuel de nos connaissances, il est plus sage de dire : *non liquet* ».

Une bibliographie sur la Mer Morte, et une carte-itinéraire du voyage terminent ce travail, et ajoutent encore à son utilité pratique.

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne, 1900-1901. — Ouverture le 28 novembre. *L'Eléona et les sanctuaires de Jérusalem reconnus à Rome dans la mosaïque du IVe siècle de Sainte-Pudentienne,* par le R. P. Cré, professeur au séminaire grec catholique de Sainte-Anne. — 5 décembre. *Les Aqueducs de Jérusalem,* par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 12 décembre. *Cyrille de Scythopolis,* par le R. P. Delau, des Frères Prêcheurs. — 2 janvier. *L'histoire de la tradition relative au Prétoire,* par le R. P. Barnabé d'Alsace, des Pères Franciscains. — 9 janvier. *Autour de Jérusalem,* par M. l'abbé Heydet, prêtre du patriarcat. — 16 et 23 janvier. *La restauration juive après l'exil de Babylone,* par le P. R. Calmes, de la congrégation de Picpus. — 30 janvier. *De quelques mots arabes d'origine étrangère,* par le R. P. Jaussen, des Frères Prêcheurs. — 20 février. *Siloé,* par le R. P. Vincent, des Frères Prêcheurs. — 27 février et 6 mars. *Mésa, roi de Moab,* par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs.

ERRATA DU TOME IX (1900) (1).

P. 71, l. 5, en haut, *lis.* **15** 23 *au lieu de* **15** 22.

P. 74, l. 14, e. h. *lis.* Ὀθόμ *au lieu de* Ὀθώμ.

P. 75, l. 6, e. h. supprimez τὸ.

P. 76, l. 12, e. h. *lis.* **15** 1. 4 *au lieu de* **5** 1. 3.

P. 141, note 1, *lis.* 1897 *au lieu de* 1817.

P. 156, l. 6, e. h. *lis.* Driver *au lieu de* Drivir; — l. 18, e. b. *lis.* working *au lieu de* workiny.

P. 158, l. 14, e. h. *lis.* ישם *au lieu de* שם.

P. 165, l. 10, e. h. *lis.* Εὐμενοῦς *au lieu de* Εὐμενσῦς.

P. 168, l. 6, e. h. *lis.* ܡܪܥܘܬܐ *au lieu de* ܡܪܥܘܡܐ

P. 286, l. 16, e. b. *lis.* Αγελγαι *au lieu de* Αγιλγαι.

P. 310, l. 3, e. h. *lis.* frangées *au lieu de* rangées.

P. 312, l. 6, e. b. *lis.* adrogation *au lieu de* abrogation.

P. 315, l. 23, e. h. *lis.* v, 10 *au lieu de* v, 6.

P. 414, l. 13, e. b. *lis.* regulae *au lieu de* regulas; — n. 2, *lis.* ii, 9 *au lieu de* ii, 6.

P. 460, n. 1. *lis.* 1900 *au lieu de* 1800.

P. 481, l. 23, e. h. *lis.* vii *au lieu de* viii; — l. 5, e. b. *lis.* Hagenmeyer *au lieu de* Hagenmayer.

P. 601, l. 20, e. h. *lis.* 49 *au lieu de* 48.

P. 616, l. 1, e. h. et p. 661, l. 2, e. b. *lis.* Forschungen *au lieu de* Forschangen.

P. 620, l. 9, e. b. *lis.* 23 *au lieu de* 28.

P. 626, l. 19, e. h. *lis.* 3 *au lieu de* 4.

P. 654, l. 9, e. b. *lis.* **24** *au lieu de* **25**.

P. 656, l. 17, e. b. *lis.* du Foulon *au lieu de* de Foulon.

P. 660, l. 12, e. b. *lis.* 293 *au lieu de* 393.

P. 661, l. 12, e. b. *lis.* Abessiniern *au lieu de* Abessinier; — l. 13, *lis.* der *au lieu de* des.

(1) Ces errata ne s'appliquent qu'à ce qui est écrit à Jérusalem, où la correction répétée des épreuves est souvent impossible.

IL CANONE BIBLICO DELLA CHIESA COPTA

Nella Chiesa copto-araba il novero dei libri canonici sì dell' Antico e sì del Nuovo Testamento, già da più secoli non è determinato se non dall' ultimo dei canoni detti degli Apostoli. Il più grande dottore della chiesa copta, Abū Isḥāq b. al-ʿAssāl (XIII sec.), nel suo nomocanone, nel capitolo sui Libri Santi dell' A. e N. Testamento, non cita alcun' altra autorità, all' infuori del detto canone. Non è dunque senza importanza il ricercarne e distinguerne le varie forme; ciò potrà essere un' aggiunta non inutile a quanto espone il Zahn (1) quantunque imperfetta. Perocchè io ho consultato i non pochi codici romani, ma perchè tale ricerca sia completa, bisognerebbe confrontare i molti mss. arabi ed etiopici delle biblioteche di Europa e d'Oriente, i quali contengono i Canoni degli Apostoli.

*
* *

I Canoni degli Apostoli sono passati dal greco in siriaco senza variazioni molto notevoli (2); al testo siriaco si rannodano i canoni arabi del nomocanone di ʿAbd Allāh b. aṭ-Ṭayyib (3).

Ma nella Chiesa copto-araba i canoni degli Apostoli occorrono in due forme affatto distinte; una prima che indicherò con A, la quale nei codici arabi novera 56 canoni, ed una seconda, che indicherò con B, più propriamente detta « Tiṭlusāṭ (Abṭelisāṭ, Abusṭulisāṭ) » la quale conta 81 canoni. Di A abbiamo il testo copto tanto in saidico, quanto in boheirico, di B non pare che esista se non il testo arabo.

Il testo copto, dopo l'imperfetta edizione del Tattam, fu pubbli-

(1) *Gesch. d. neutest. Kanons*, II, 192.

(2) Pubblicati da Mai, *Scr. Vet. N. Coll.*, X, 175 s., come facienti parte del nomocanone di ʿAbdišoʿ, e da Lagarde, *Rel. Jur. Eccles. syr.*, 44 s. Le differenze fra i due testi (non contando, naturalmente, le lezioni errate in Mai) non sono tanto importanti quanto farebbero credere le parole del Zahn (... sehr wesentlich) e nel can. 83 l'omissione del libro dei Giudici e di Tobia, in Mai, è certo dovuta a difetto del codice. Ad ogni modo la vera condizione del testo siriaco non può essere determinata solamente con queste due edizioni. Un' altra breve lista dei libri biblici è in ʿAbdišoʿ, Mai, *op. c.*, 273.

(3) Cod. Vat. ar. 153, f. 4.

cato dal Lagarde (1), nè l'edizione del Bouriant (2) offre diversità dal testo del Lagarde. Ecco la traduzione letterale dell' ultimo canone o canone biblico :

« Questi libri siano presso voi tutti, onorati e santi, presso voi chierici e laici insieme; i quali *libri* sono questi : dall' Antico Testamento i 5 libri di Mosè : il Genesi, l'Esodo, il Levitico, i Numeri, il Deuteronomio; Gesù figlio di Nawē; il libro dei Giudici con Rut; i 4 libri dei Regni, *che formano,* il 1° col 2°, un libro, e il 3° col 4°, un altro libro; i 2 *libri* dei Paralipomeni dei Re; il primo discorso, *libro,* di Esdra, con il suo secondo, un libro; Giuditta e Tobia un libro; Giobbe; il libro dei Salmi che sommano a 151; i Proverbi di Salomone; l'Ecclesiaste; il Cantico dei Cantici; i 12 profeti minori; i 4 profeti maggiori : Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele. Anco da questi *libri seguenti* siano ammaestrati i vostri fanciulli : la Sapienza di Salomone ed Ester; i tre libri dei Maccabei; la Sapienza del figlio di Sirach, che è di molto ammaestramento. I libri poi di noi Apostoli sono questi, che sono quelli del Nuovo Testamento : i 4 Vangeli, siccome abbiamo detto innanzi, secondo Matteo, secondo Marco, secondo Luca, secondo Giovanni; gli Atti di noi Apostoli; le 2 epistole di Pietro; le 3 di Giovanni; l'epistola di Giacomo e quella di Giuda; le 14 epistole di Paolo; l'Apocalissi di Giovanni; le 2 epistole di Clemente da cui leggerete, fuori (3). Queste cose vi comandiamo, o vescovi, in riguardo dei canoni; che se starete saldi in essi, sarete salvi e sarete in pace sino alla fine, ma se non obbedirete ad essi, sarete derisi, ecc. »

Venendo ora ai testi arabi, pubblico quì, seguito da traduzione letterale, il canone nella forma A, secondo tre codici : il nomocanone di Macario (Arab. Vat. 149, f. 71, del XIV sec.), il codice Barberino VI, 33 (datato dell' anno 1349), ed il codice del Museo Borgiano, segnato K, IV, 24, della fine del XIII secolo (4).

٥٦. لاجل ما يقبل من الكتب العتيقه والحديثه فى الكنيسه (5) ، لتكن هذه الكتب كلها يا ايها الاكليرس والعلمانيون طاهره وجليله وهم هولاء من العهد

(1) *Aegyptiaca*, p. 209 s. Il codice del testo tebano è datato del 1006 dell' era volgare. Cf. Hyvernat, *Album de paléogr. copte,* IX.

(2) *Travaux relat. à la phil. et arch. égyptienne,* etc., tomi V e VI; i codici avuti dal Bouriant sono recentissimi.

(3) ϩⲓⲃⲟⲗ = ἔξωθεν, cioè : all' infuori dei libri precedenti? Il futuro (equivalente qui ad un desiderio, o un comando) è nel testo tebano. Il Lightfoot (*St. Clement of Rome, Appendix*, 273) traduce « which ye shall read aloud ». Forse ha creduto emendare il testo in ⲥⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗ dando inoltre a questo composto il senso di « leggere ad alta voce ».

(4) Qui e appresso è seguita l'ortografia dei codici; alcune varianti senz' importanza sono omesse.

(5) Mc. فى الكنيسه dopo يقبل.

العتيق ٥ اسفار لموسى الخليقه الخروج ، اللاويين ، العدد ، الناموس الثانى ، يوشع بن نون ، سفر القضاه ، صمويل ، ٤ اسفار الملوك الاول والثانى كتاب واحد الثالث والرابع كتاب واحد ، كتابين فصلات الملوك ، راعوث الموابيه (1) الكتاب* الاول والثانى لعزره (2) كتاب واحد ، ايوب ، المزامير وهى مايه (3) وخمسون ، امثال سليمن ، الكنايسى الذى هو الجامعى ، سبح التسابيح ، الاثنى عشر نبى الصغار ، اشعيا ، ارميا ، دانيال ، حزقيال (4) ، وهولاء يتعلموا (5) اطفالكم (6) منهم حكمة سليمن ، يهوديث (7) ، ثلثه كتب المقابيين ، وحكمة يشوع بن شيراخ الكثيرة التعليم ،، وكتبنا نحن هم هولاء الذى (8) العهد الجديد الاربعه الاناجيل متى ، مرقس (7) ، لوقا (7) ، يوحنا (7) ، وابركسيس الرسل ، رسالتين لبطرس ، وثلث رسايل ليوحنا ، ورساله ليعقوب ، والتى ليهوذا ، واربع عشره رساله لبولس ، وابو قالمسيس يوحنا ٦ (9) ،، هولاء نامر بهم لكم ايها الاساقفه لاجل القوانين فانكم اذا ثبتم فيهم تنجون وتخلصون (10) وتكون لكم سلامه الى الانقضا وان لم تقبلوا وتطيعوا ما فيهم سيهزى بكم الخ (11).

(1) Mc. om.

(2) Mc. e Bg. الذى لعزرا والثانى.

(3) Bb. agg. واحد.

(4) Bb. حزقيال دانيال.

(5) Bb. تعلمون.

(6) Bg. يتعلموا اطفالهم, Mac. يتعلموا الاطفال.

(7) Bg. premette و.

(8) Bb. om.

(9) Bg. agg. وصية الاسقف للاساقفه وبركتهم.

(10) Bg. تنجوا وتتخلصوا.

(11) In forma piu breve e un po' diversa è ripetuto il canone in fine dell' « 8° Libro di Clemente » (Const. Apost.) cosi : (Macar.; cod. Vat. ar. 150, f. 57 v.) ليكن لجميعكم كل الكنايس والشعبيين اسفار باره مقدسه اما العتيق موسى ٥ كون ، خروج ، اللاويين عدد الاستثناء يشوع ابن نون كتاب الاحكام ، كتاب الملوك ٤ ، البقايا ، اسفار الايام ٢ ، استير ، كتاب مزامير ، كتاب سليمن ٣ ، كتب الاثنى عشر الانبياء ، كتاب اشعيا ، وارميا ، وحزقيال ، ودانيال ، وايوب ، ولكم خارج ليكتبوا لتعليم صبيانكم الكثيره التعليم حكمة ابن شيراخ ، والتى هى لنا العهد الجديد ، بشاير ٤ ، متى ومرقس لوقا يوحنا ، بولس ١٤ رساله ، جامعه ٧ يعقوب ١ ، بطرس ٢ ، يوحنا ٣ ، يهودا رساله ، وتدبيرنا نحن الرسل ، وجليان يوحنا ، والاوامر لكم من قبلى انا اقليمس فى ١ كب.

Avvertirò qui che nelle collezioni orientali manca generalmente il 60° canone Laodiceno (o aggiunta al can. 59°) o canone biblico. Cf. Zahn, *op. c.*, 198.

« Sui libri dell' Antico e Nuovo Testamento ricevuti nella Chiesa. Siano, o clero e laici, questi libri tutti, puri, *santi,* e onorati, e sono questi : dell' A. Testamento i 5 libri di Mosè, la Creazione, l'Esodo, il Levitico, i Numeri, il Deuteronomio; Giosuè figlio di Nun; il libro dei Giudici; Samuele; i 4 libri dei Re, *che fanno,* il 1° e il 2° un libro, il 3° e il 4° un libro; 2 libri dei Paralipomeni dei Re; Rut la Moabita, un libro; il 1° e il 2° di Esdra, un libro; Giobbe; i Salmi che sono 150 (1); i Proverbi di Salomone; l'Ecclesiaste cioè « della Riunione »; il Cantico dei Cantici; i 12 profeti minori; Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele (2). E da questi *libri seguenti* apprendano i vostri fanciulli : la Sapienza di Salomone; Giuditta; i tre libri dei Maccabei; la Sapienza di Gesù figlio di Sirāch, di molto ammaestramento. E i nostri libri sono questi, che sono : i 4 Vangeli : Matteo, Marco, Luca, Giovanni; gli Atti degli Apostoli; 2 lettere di Pietro; 3 lettere di Giovanni; una lettera di Giacomo; e quella di Giuda; 14 lettere di Paolo; l'Apocalissi di Giovanni. Questo vi comandiamo, o vescovi, riguardo ai canoni; che se starete saldi in essi, sarete salvi ed incolumi sino alla fine, ma se non li riceverete e non obbedirete ad essi, sarete derisi ecc. »

Questa forma A, già è abbastanza diversa dal canone, quale è nel greco, e nel copto. Vi mancano Tobia, Ester ed i libri di Clemente; vi è inserito un « Samuel » avanti ai libri dei Re, e, come in tutte le liste arabe, vi si legge : Giosuè figlio di « Nun » e non di « Nawē ». Se ne distingue anche più la forma B, o dei « Titlusāt » e non solo per un novero più particolareggiato dei Libri Santi, ma altresì per una specie d'introduzione al canone stesso e per le parole finali. Orbene; questa forma B è somigliantissima a quella che presenta il canone nella raccolta melchita di canoni (3); il che ben concorda col trovarvisi parole greche, non di ortografia copta; notevole poi sopra tutto è la divisione in 60 libri (ἡ ἑξηκοντάβιβλος) che persuade a cercare l'origine della lista stessa nell' oriente greco ed in età non alta (4). È perciò naturale supporre che questa forma B sia venuta alla Chiesa copta, per mezzo degli Arabi melchiti, e non direttamente dal copto, nel quale infatti non si conosce. Anche nel nomocanone maronita (David (5)) il canone non occorre che nella

(1) Il cod. barber. : 151

(2) Il cod. barber. : Daniele, Ezechiele.

(3) Vat. ar. 154, f. 10 (XIII sec.); cf. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen d. Patr. Alexandrien,* 144.

(4) Cf. Zahn, *op. c.*, 289.

(5) Cf. Riedel, *op. c.*, 146.

forma B. Senonchè questa forma B si può suddividere in due testi (che indicherò con B^1 et B^2) abbastanza distinti l'uno dall' altro, sebbene le divergenze non siano rilevanti. Il codice del Museo Borgiano K, IV, 24 segue B^1; l'altro codice del detto Museo K, V, 16 (col cod. arabo 8 [2028] della Bibl. Casanatense che gli è pienamente uguale), il codice Barberino VI, 33, e il nomocanone di Macario, p. 30, seguono B^2. Contaminazioni parziali fra B^1 e B^2 ed anco con A, non devono sorprendere in un testo così facile ad essere interpolato; di tal genere infatti è il cod. Vat. arab. 409, dove vediamo spesso confondersi B^1 et B^2; questo testo è particolarmente importante, perchè sembra corrispondere a quello sul quale fu fatta la traduzione etiopica, come dirò appresso; il detto codice è di origine copta. Per maggior chiarezza, do qui separamente le due forme di B.

B^1.

التطاس الثمانون ، هذه اسما كتب الكنيسه التى دوّناها للمومنين بالمسيح من العتيقه والحديثه وهو مصحف لاكسنطابيلن اعنى الستين كتاب المنزله من الله الاب وروحه المقدسه الذى هى فى ترتيب العدد ٨١ كتابا مع مصحف القوانين الذى اخبرنا به اكليمنطس ايضا والعتيقه والحديثه الذى اولها ينبى عن آخرها وايضا اخرها تمام اولها واولها اساس بنيانها واخرها ختمه اعمالها فذلك الجميع متطابقه متوافقه مصدّقه لباعثها كلام واحد من كلمة واحده من ناطق واحد اله بارى خالق بكلمته وروحه ، اول ذلك التوراه وهى الوصيه العتيقه ٥ اسفار معدوده ٥ كتب الاول سفر الخليقه ، الثانى سفر اخراج بنى اسرايل من ارض مصر ، الثالث سفر اللاويين (1) ، الرابع سفر العدد ، الخامس سفر الناموس الثانى ، السادس سفر يشوع بن نون ، السابع سفر القضاه ، الثامن سفر روث المابيه ، ١٠ اسفار (2) الملوك ٤ كتب ، ١٤ البواقى وهو دبر ايامين كتابان ، ١٢ عزرا الكاتب كتابان ، ١٧ استير كتاب واحد ، ١٨ يوديث كتاب واحد ، ١٩ طوبيت كتاب واحد ، ٢٠ المقابيين ٣ كتب ، ٢٣ كتاب لاكساسوفن السته حكم وهم سفر ايوب الصديق كتاب واحد ، سليمن ٥ كتب وهم الامثال ، الحكمة ، الجامعه ، باغور بن بقى ، مجد التماجيد ، ٢٨ (3) مزامير داوود النبى كتاب واحد ، ٤٠ نبوات الانبيا الصغار ١٢ كتابا وهم اسيا ، عاموص ، يوييل ، عبوديا ، يونان ، ميخا ،

(1) Il cod. mette per errore i Numeri al 3° posto e il Levitico al 4°.

(2) La numerazione va da 8 a 10. In B^2 quì segue, al n° 9 يهوديث, ripetuto poi in forma greca (يوديث) al n° 14.

(3) Quì e appresso i numeri non sono in ordine.

ناحوم ، حبقوق، صفونيا ، حجى ، زخريا ، ملاخى ، ٤٤ الانبيا الكبار ٤ وهم اشعيا بن اموص، ارميا ، حزقيال، دانيال، ٤٥ حكمة يشوع بن شيراخ كاتب سليمن وهى مما يعلم بها الصبيان للفوايد التى فيها كتاب واحد ،، القانون الحادى والثمانون، الاناجيل المقدسه ٤ متى ، مرقس، لوقا ، يوحنا ، تقلب السليحين وهو الابركسيس، رسايل القثاليقون ٧، يعقوب ١ ، بطرس ٢ ، يوحنّا ٣ ، يهوذا ١ ، رسايل بولس السليح ١٤ رساله وهم روميه ، قورنتيه الاوله ، قورنتيه الثانيه ، غلاطيه ، افسس، فيليبوسيوس، قولاسايس، تسالونيقى الاوله ، تسالونيقى الثانيه ، العبرانيين ، طيماثاوس الاوله ، طيماثاوس الثانيه ، طيطس ، فيليمون ، الابوقالبسيس رويا يوحنا ، اكليمنطس رسالتين فى كتاب واحد ، العدد ٢٨ كتابا ،، وكلما امرتم به ايها البطاركه والمطارنه والاساقفه روسا الكهنه على يدى اكليمنطس المعلم تليذ بطرس الحوارى وهى ٨ كتب لا ينبغى ان تظهر لجماعة المومنين لما فيها من السنن والشرايع التى لا ينبغى ان يامر بها غير الروسا من الكهنه المتقدمين ،. وصية الرسل . يا معشر المومنين اقبلوا كلامنا ووصايانا فانه من الروح القدس الرب المحيى الاهنا ونحن امرناكم بها فان انتم حفظتموها الخ

B²

القانون الثمانون ، هذه اسما كتب الكنيسه التى دونها * التلاميذ الاطهار (1) للمومنين (2) بالمسيح من العتيقه والحديثه التى هى مصحف الستين (3) الذى يدعى باليونانيه الاكسنطاتيداس (4) اعنى الستين كتاب المنزله ، وهى فى تفريق العدد ٨١ كتابا مع مصحف القوانين الذى اخبرنا به اقليمنطس والعتيقه والحديثه التى اولها ينبى عن اخرها واخرها تمام اولها * فتلك جميعها (5) مطابقه موافقه مصدقه لباطنها . كلام واحد من كلمة واحدة من ناطق واحد الاه واحد (6) خالق * مثلث بوحدانية موحد بتثليث (1) ،* اول ذلك (7) الوصية العتيقه وهى التوراه ٥ اسفار اولها سفر الخليقه ، الثانى سفر الخروج (8) بنى اسرائيل

(1) Bg. om.
(2) Mc. المومنين.
(3) Mc. السنن, e cosi era scritto poco appresso, poi corretto الستين.
(4) Bb. الاكسنطا ذيتلس ζντα διτλος. Bg. om. da الذى.
(5) Bg. فذلك الجميع.
(6) Bg. agg. بارى.
(7) Bg. اولها.
(8) Bg. مخرج.

من ارض مصر، الثالث سفر اللاويين اعنى الاحبار · الرابع سفر العدد ، الخامس سفر الناموس الثانى (1) ، السادس سفر يشوع بن نون كتاب واحد ، السابع سفر القضاه كتاب واحد ، الثامن سفر راعوث (2) ، التاسع سفر يهوديث (3) ، العاشر اسفار الملوك ٤ كتب ، الحادى عشر دبر نامين (4) ويسمى فضلات الملوك كتابان، الثانى عشر لعزره الكاتب كتابان ، الثالث عشر سفر استير كتاب واحد (5) ، الرابع عشر سفر يوديث (6) كتاب واحد · الخامس عشر طوبيث (7) كتاب واحد ، السادس عشر سفر حديث المقابيين ٣ كتب ، السابع عسر سفر ايوب كتاب واحد · الثامن عشر كتاب حكمة سليمن كتاب الاكساسوفس الذى هو الحكمه سته كتب ، التاسع عشر امثال سليمن، العشرين تسبحة التسابيح نشد الانشاد ويدعى سيرد سيرين (8) ، الحادى والعشرين حكمه باغور بن بكوا (9) ، الثانى والعشرين كتاب قوهلت ، الثالث والعشرين كتاب مزامير داوود كتاب واحد ، الرابع والعشرين نبوات الانبياء ١٦ كتابا منها للنبوات الصغار ١٢ كتابا تفصيله (5) الاول* هوشع وهو عوزيا (10)..... ومنها النبوات الكبار ٤ كتب السادس والثلثون اشعيا ، السابع والثلثون ارميا ، الثامن والثلثون حزقيال، التاسع والثلثون دانيال (11) ، الاربعون حكمة يشوع بن شيراخ كاتب سليمن وهى مما يعلم (12) بها الصبيان للفوايد (13) التى فيها (14) ،، الوصيه الحديثه ٤ كتب ا

(1) In Bg. il numero d'ordine dei libri è, da qui in poi, omesso.

(2) Bg. agg. التانيه (l. الموابيه).

(3) Mc. يهوديب, Bg. تهوديب.

(4) Mc. Bb. دونامين, Bg. برنامين.

(5) Bg. om.

(6) Mc. يوذيب.

(7) Bg. طونيسا, Mc. طوبت.

(8) Mc. شرد وسيرين خامس, Bb. سرد شيرين. In Bg. tutto il passo è : حكمة سليمن ٥ كتب ، من ذلك الاول الامثال الثانى الحكمه الثالث الجامعه وهى الافليفون (الافليسفون .Casan) الرابع حكمة باغوز الخامس سرب سبوس وهو مجد التماجيد الذى يدعى اسمه طا اسماطن الكبير

(9) Mc. بلوا.

(10) Bg. اوسيا برباري ; om. Gioele.

(11) Bg. premette Ger. ad Is. e Dan. a Ezech.

(12) Mc. يتعلم, Bg. تعلم.

(13) Bg. Mc. الفوايد.

(14) Bb. e Mc. agg. رسبت الابا ان اول ما يتعلم الصبيان فى المكتب هو كملت كتب الشريعه العتيقة القانون الحادى (Mc. agg. anche (فى الكتب اياها والثمانون.

انجيل متى البشير ٢ انجيل مرقس البشير ٣ انجيل لوقا البشير ٤ انجيل يوحنا البشير (1) اعمال الرسل (2) كتاب القثاليقون (3) ٧ رسايل رساله ليعقوب السليح (4) رسالتان لبطرس (5) ٣ رسايل ليوحنا (6) رساله ليهوذا (7) رسايل القديس بولس (8) ١٤ رساله رساله الى روميه رسالتان الى القورنتيه... لابو قالمسيس رسالتان لاقليمنطس (9) وهما (10) كتاب واحد وكلما امرتم به ايها البطاركه والمطارنه وجماعة الاساقفه (11) على ايدى اقليمنطس * اخينا مدونه (12) فى ٨ كتب القوانين لا ينبغى ان تظهروا لجماعة المومنين لما فيها من السنن والشرايع التى لا ينبغى ان يامر بها غير الروسا الخ (13)

Ed ecco ora la traduzione della forma B (14).

« Questi sono i nomi dei libri della Chiesa, che abbiamo registrato, *scritto* (15), per i fedeli in Cristo, dell' Antico e del Nuovo Testamento, del libro dell' Aksintabiblon (16) cioè i 60 libri rivelati [da Dio Padre e dal suo Spirito Santo] che secondo l'ordine (17) del numero sono 81 libri, col libro dei canoni del quale abbiamo istruito Clemente [anco]; l'Antico e il Nuovo Testamento dei quali il primo annuncia il secondo, ed [anco] il secondo è compimento del primo; [il primo è fondamento alla costruzione di esso, *del secondo,* e il secondo è compimento dei fatti di esso, *del primo*], e tutto è coordinato e concorde e conferma Colui che lo ha mandato, *rivelato;* un sol discorso da una

(1) Mc. agg. القانون الثانى والثمانون.

(2) Bg. تقلب السليحين.

(3) Mc. agg. وهو.

(4) Mc. agg. اخو الرب.

(5) Mc. agg. راس الرسل.

(6) Mc. agg. الثالوغس.

(7) Mc. agg. السليح قصص لوقا كتاب واحد.

(8) Mc. agg. الرسول المنتخب.

(9) Mc. الى اقليمنطس.

(10) Bg. agg. فى.

(11) Bg. الاساقفه والبطاركه وروسا الكهنه.

(12) Bg. وهى.

(13) Il resto come in B¹, salvo che in luogo di الاهنا sta الهمنا.

(14) La traduzione segue B¹ mentre in nota sono date le varianti importanti di B²; le parole in parentesi quadre mancano in B².

(15) B² « che hanno registrato, *scritto*, i discepoli puri.

(16) B² « il libro dei 60 che si chiama in greco al-Aksintāditlos » L'ἑξηκοντάβιβλος; Aksintā sembra essere errore del copista arabo, quantunque trovisi ἑξήντα per ἑξήκοντα.

(17) B² « la divisione ».

sola parola, da un parlante solo, Dio creatore [colla sua parola e il il suo spirito]. Il primo è la « Torāh » o Antico Testamento, 5 libri, [contati 5 libri]; il 1° è il libro della Creazione; il 2° il libro dell' uscita degli Israeliti dall' Egitto; il 3° il libro dei Leviti (1); il 4° è il libro dei Numeri; il 5° il libro della Legge seconda; il 6° il libro di Giosuè figlio di Nun; il 7° il libro dei Giudici; l' 8° il libro di Rut Moabita; [10] i libri dei Re, 4 libri; [14] i Resti, *Paralipomeni*, o « dabar yāmin », 2 libri (2); [15] Esdra scriba, 2 libri; [17] Ester, 1 libro; [18] Giuditta, un libro; [19] Tobia, un libro; [20] i Maccabei (3) 3 libri; [23] il libro dell' « Eksāsofos (4) » o sei Sapienze, che sono : il libro di Giobbe giusto, 1 libro; Salomone, 5 libri, che sono : i Proverbi; la Sapienza; l'Ecclesiaste; la Sapienza di Bāgor ben Baqy (5); il Cantico dei Cantici; [29] i salmi di David [profeta], 1 libro; [30] le profezie dei profeti (6) minori sono 12 libri e sono Osia, Amos, Gioele, Obadia, Giona, Michea, Nahum, Habacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia. [31] I 4 profeti maggiori (7) che sono Isaia [figlio di Amos]; Geremia; Ezechiele; Daniele; la Sapienza di Gesù figlio di Sirach scriba di Salomone, dalla quale s'insegna ai ragazzi per le utilità che vi sono, [un libro]. [Canone 81] (8). I 4 [santi] vangeli di Matteo, Marco, Luca, Giovanni; gli Atti degli Apostoli [o Ibraksis]; le lettere del Qatāliqon, 7 : Giacomo 1, Pietro 2, Giovanni 3, Giuda 1. Le lettere di Paolo [apostolo] 14, cioè Romani, 1ª ai Corinzii, 2ª ai Corinzii (9), Galati, Efesii, Filippesi, Colossesi,

(1) B² agg. « cioè dei pontefici ».

(2) B² « il du[bar] yāmin e si chiama resti dei re » (דברי הימים).

(3) B² « il libro del racconto dei M. ».

(4) ἐξάσοφος cioè βίβλος. Corruzione di questa parola è l'Aksāsāfor presso gli Abissini, cf. la mia traduzione del Fetḥa Nagast, 22. — B² « il libro di Giobbe, il libro della Sapienza di Salomone, il libro dell' Eksāsofos che è la Sapienza, 6 libri, Proverbi di Sal., Cantico dei cantici, chiamato : Sirad Sirin (il Bg. agg. « che si chiama : 'asmaṭa 'asmāṭan il grande ». Cf. Epifan, *De pond. et m.* σιραθσιρεὶν τὸ ᾄσμα τῶν ᾀσμάτων) la Sapienza di Bāgor b. B., il Qohelet ».

(5) B² « bakwā » o « balwā ». Questo titolo è evidente corruzione di : אגור בן יקה o piuttosto del siriaco ܐܓܘܪ ܒܪ ܝܩܝ (cf. in B¹ بقّى), ma tuttavia non può derivare direttamente se non da un testo arabo, per lo scambio di ي e ب. Potrebbe pensarsi ad una versione araba del testo ebraico, nominatamente a quella di Saadiyā Gā'on (cf. Engelkemper, *De Saad. G. vita* ecc., 35), ma più probabilmente si può riconoscere anche in questo l'origine melchita.

(6) B² « le profezie dei profeti 16 libri; di essi le profezie minori 12 libri ».

(7) B² « i maggiori, 4 libri ».

(8) B² « il nuovo test., i 4 libri »; inoltre a ciascuno degli Evangelisti agg. l'epiteto di « evangelista ». Mc. a Giacomo agg. « fratello del Signore » a Pietro « principe degli Apostoli » a Giovanni « il Teologo » a Paolo « l'Apostolo eletto ».

(9) B² « due lettere ai Corinzii... due lettere ai Tessalonicesi... due lettere a Timoteo ».

1ª a Tessalonica, 2ª a Tessalonica, agli Ebrei, 1ª a Timoteo, 2ª a Timoteo, Tito, Filemone. L'Apocalissi, visione di Giovanni. Le 2 lettere di Clemente in un libro; [il numero *totale* è 81 libri] e tutto quello che vi è stato comandato, o patriarchi, arcivescovi, vescovi ed arcipreti per mezzo di Clemente (1) [discepolo di Pietro Apostolo] che son gli 8 libri dei canoni, non dovete manifestarli a tutti i fedeli per i precetti e disposizioni che vi sono, cui non devono comandare se non i preti [primi]. »

In forma sostanzialmente uguale a B² occorre il canone nel cod. Barber. VII, 55, nel quale tuttavia i libri dell' A. Test. sono disposti in gruppi di cinque. Dopo noverati i 5 libri di Mosè, noveransi i libri storici, soggiungendo : فهذه خمسة المصاحف الثانيه ، وخمسة المصاحف الثالثه المفصله فصولا كتاب ايوب..... وخمسة المصاحف الرابعه كتب التنبى الخ (« e questa è la seconda cinquina di libri, e la terza cinquina di libri, divisi in sezioni, il libro di Giobbe.., la quarta cinquina sono i libri dei profeti ecc. »). Questo aggruppamento in 5, aggiunto posteriormente, come io sono persuaso, rivela anch' esso un' origine greca; occorre infatti nella 4ª catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme (§ 35)... αἱ Μωσέως πρῶται πέντε βίβλοι.. τὰ μὲν ἱστορικὰ ταῦτα, τὰ δὲ στιχηρὰ (= المفصلة فصولا) τυγχάνει πέντε Ἰώβ... ἐπὶ δὲ τούτοις τὰ προφητικὰ πέντε...; occorre altresì nel catologo metrico di S. Gregorio Nazianzeno (... αἱ δὲ στιχηραὶ πέντε... καὶ πέντε ὁμοίως πνεύματος προφητικοῦ...); cf. anco quello di Amfilochio d'Iconio (2).

Le due forme A e B sono passate dall' Egitto in Abissinia, tradotte in ge'ez dall' arabo, onde il titolo di « Abtelisāt » o « Abustulisāt » corrotto da « Titlusāt » per iscambi facili nella scrittura araba. La forma A è publicata e tradotta nei *Canones Apostol. aethiop.* del Fell pag. 24 e 46, e il codice del Museo Borgiano (il famoso codice del Ludolf) non offre alcuna variante. Ecco poi la forma B, secondo il detto cod. Borgiano f. 90, ed il cod. Vatic. aeth. 1, f. 155; non la fo seguire dalla traduzione della lista dei libri, perchè questa nulla aggiunge ad A, e quanto ai libri che omette, non si può decidere da due soli codici molto scorretti, se l'omissione sia originaria, o sol dovuta a negligenza dei copisti. Tradurrò invece le parole finali, perchè corrispondenti, come si vedrà, al cod. Vat. arab. 409.

፲ ቀኖና ፡ በእንተ ፡ አስማተ ፡ መጻሕፍት ፡ ዘብሉይ ፡ ወዘሐዲስ ፡ ወ ዝንተ ፡ አስማቲሆሙ ፡ ለመጻሕፍት ፡ ዘቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘአዘዝነ ፡ ለ

(1) B² « nostro fratello, è scritto negli 8 l. ».
(2) Cf. Zahn, *op. c.*, 178, 216 s.

መሃይምናን ፡ በክርስቶስ ፡ እምዘ ፡ ትካት ፡ ወእምሐዲስ ፡ ፹፩ ፡ ዘውእቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ትእዛዛት ፡ ዐበይት ፡ ዘወረደ ፡ እምኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወ በፍልጠተ ፡ ኍልቁ ፡ ፹ወ፩ መጽሐፍ ፡ ምስለ ፡ መጽሐፈ ፡ ቀኖና ፡ ዘዜ ነውነ ፡ ለቀሌምንጦስ ፡ ዘትካት ፡ ወዘሐዲስ ። ቀዳማዊ ፡ ይነግር ፡ በእንተ ፡ ደኃሪ ፡ ወደኃሪ ፡ ይፌጽም ፡ ለቀዳማዊ ፡ ወደኃሪ ፡ ማኅተመ ፡ ግብሩ ፡ ወ ኵሎሙ ፡ ተታለዉ ፡ ወተሰናአዉ ፡ እንዘ ፡ ያጸድቅዎ ፡ ለዘፈነዎሙ ። አሐ ዱ ፡ ነገር ፡ እምአሐዱ ፡ ነባቢ ፡ አምላክ ፡ ለሓኩ ፡ ወፈጣሪ ። ቀዳማዊ ፡ ትእዛ ዝ ፡ ብሉይ ፡ ዘውእቱ ፡ ኦሪት ፡ ፭ ። ቀዳሚ ፡ ዘፍጥረት ። ወካልእ ፡ ዘፀአት ። ወሣልሰ ፡ ዘሌዋዊያን ። ወራብዕ ፡ ዘኍልቍ ። ወኃምስ ፡ ዘዳግም ፡ ሕግ ። ሳ ድስ ፡ ዘኢያሱ ። ሳብዕ ፡ ዘመሳፍንት ። ሳምን ፡ ዘሩት ። ዘዮዲት ፡ ፩ ። ዘ ቶቢት ፡ ፩ ። ዘአስቲር ፡ ፩ ። ዘመቃብያን ፡ ፫ ። ዘዳዊት ፡ መዝሙር ፡ ፻፶ ። ዘሰሎሞን ፡ ጠቢብ ፡ ፭ ። ዘነገሥት ፡ ፬ ። ጥበበ ፡ ኢያሱ ፡ ወልደ ፡ ሲራክ[1] ። ዘኢዮብ ። ዘዕዝራ ፡ ፩ ። ዘኢሰይያስ ፡ ፩ ። ዘኤርምያስ ፡ ፩ ። ዘሕዝቅኤል ፡ ፩ ። ዘዳንኤል ፡ ፩ ። ዘዖዝያን ፡ ፩[2] ። ዘአሞጽ ፡ ፩ ። ዘዮናስ ፡ ፩ ። ዘእንባ ቆም ፡ ፩ ። ዘናሖም ፡ ፩ ። ዘሰፎንያስ ፡ ፩ ። ዘዘካርያስ ፡ ፩[3] ። ዘሚክያስ ፡ ፩ ። ፬ብሔረ ፡ ወንጌል[4] ፡ ዘማቴዎስ ፡ ፩ ። ዘማርቆስ ፡ ፩ ። ዘሉቃስ ፡ ፩ ። ዘዮሐን ስ ፡ ፩ ። ዘሐዋርያት ፡ ፯ ። ዘያዕቆብ ፡ ፩ ። ዘጴጥሮስ ፡ ፪ ። ዘዮሐንስ ፡ ፫ ። ዘ ይሁዳ ፡ ፩ ። ግብረ ፡ ሐዋርያት ፡ ፩ ። መልእክተ ፡ ጳውሎስ ፡ ፲፬ ። ለብሔ ረ ፡ ሮሜ ፡ ፩ ። ለቆሮንቶስ ፡ ቀዳማዊ ፡ ለቆሮንቶስ ፡ ዳግም ፡ ፪ ። ለገላት ያ ፡ ፩ ። ለኤፌሶን ፡ ፩ ። ለፊልጵስዩስ ፡ ፩ ። ለተስሎንቄ ፡ ፩[3] ። ለተስሎን ቄ ፡ ፪[3] ። ለዕብራውያን ፡ ፩ ። ለጢሞቴዎስ ፡ ረድኡ ፡ ለጢሞቴዎስ ፡ ዳግ ም ፡ ፪ ። ለቲቶ ፡ ፩ ። ለፊልሞና ፡ ፩ ። ወአርአያ ፡ ዮሐንስ ፡ አቡቀለምሲስ ። ዘቀሌምንጦስ ፡ ፪ ። አሐዱ ፡ መጽሐፍ ፡ ወኵሉ ፡ ዘአዘዝናክሙ ፡ ኦአበው ፡ ኤጲሰ ፡ ቆጶሳት ፡ ወሊቃነ ፡ ጳጳሳት ፡ ወሊቃነ ፡ ካህናት ፡ በእደ ፡ ቀሌምንጦስ ፡ ወይእቲ[5] ፡ ፰መጻሕፍተ ፡ ቀኖና ፡ ፪ ፡ እምኔሆሙ ፡ ቦኡ ፡ ውስተ ፡ ኍል ቈ ፡ ሐዲስ ፡ ፮ ። ተፍጻሜተ ፡ ኍልቍ ፡ ፹ወ፩ መጻሕፍተ ፡ እስመ ፡ ብሉይ ፡ ኮነ ፡ መክብቡ ፡ ፵ወ፯ ፡ ወሐዲስ ፡ ኮነ ፡ መክብቡ ፡ ፳ወ፰ ፡ ወእሉ[3] ፡ ፮ ምስጢር ፡ ቀኖና ፡ ኢይደሉ ፡ ያርእይዎ ፡ ለሕዝብ ፡ መሃይምናን ፡ በእንተ ፡ ዘውስቴቶን ፡ ሕግ ፡ ወሥርዓት ፡ ዘኢይደሉ ፡ የአዝዝ ፡ ቦቱ ፡ ዘእንበለ ፡ ሊቃውንት ፡ ወካህናት ። ኦሕዝብ ፡ መሃይምናን ፡ ተወከፋ ፡ ነገረነ ፡ ወትእዛዘ

(1) Vat. ሲራክ ፡ ጥበበ ፡ ኢያሱ ፡ ወልደ ፡ ዘኢዮብ (!)

(2) Vat. ዘዖዝያ.

(3) Borg. om.

(4) Vat. ፬ ወንጌል ፡ ብሔር ፡

(5) Vat. ወይእቲ.

ነ ፡ እስመ ፡ እመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ማሕያዊ ፡ ዘአለ በወነ ፡ ወንሕነ ፡ አዘዝናክሙ (1) ፡ ወለእመ ፡ ዐቀብክምዎ ፡ ይከውን ፡ በ ቱ ፡ ሕይወትክሙ... ።

« ... Apocalissi. Di Clemente due, un libro, e tutto ciò che vi abbiam comandato, o vescovi, patriarchi e arcipreti, per mezzo di Clemente, e questi sono otto libri di Canoni; due di essi sono entrati nel novero del Nuovo Testamento (2). La somma del numero è 81 libro, perchè l'Antico T. somma a 47 e il Nuovo T. a 28, e quei 6 libri dei misteri, i canoni, non debbono manifestarsi al popolo dei fedeli per le leggi e disposizioni che vi sono contenute, cui non debbono comandare che i capi e i preti. Accogliete, o fedeli, la nostra parola e il nostro comando, chè è dallo Spirito Santo, Dio vivificante, che ci ha ispirati e noi abbiamo comandato a voi, e se osserverete, sarete salvi ecc ».

A questa parole finali corrisponde il cod. Vat. ar. 409 che è del seguente tenore (f. 48 r.) :

وكلما امرتم به ايها الاباء الاساقفه والبطاركه وروسا الكهنه على يدى اقليمنطس وهى فى ٨ كتب القوانين من ذلك رسالتين قد دخلت فى عداد الحديثه وسته يكمل بها تمام عدد الاحد وثمانين كتاب لان العتيقه اشتملت على ٤٧ كتاب والحديثه اشتملت على ٢٨ كتاب وهذه السته الاسرار القوانين لا ينبغى ان تظهر لجماعة المومنين لما فيها من السنن والشرايع التى لا ينبغى ان يامر بها غير الروسا والكهنه ، يا معاشر المومنين اقبلوا كلامنا ووصايانا فانه من روح القدس الرب المحيى الهمناه ونحن امرناكم بها فان انتم حفظتموها كان بها نجاتكم الخ.

Oltre questo, il codice Borgiano (e altri mss.) dànno anche un altro testo degli « Abtelisāt » che sembra accostarsi a B[1]; ma l' unico codice che ne ho veduto, il Borgiano, è così scorretto che non è possibile pubblicarlo da esso solo, o trarne conclusioni precise.

*
* *

Il novero dei Libri Santi che risulta da queste diverse forme del canone degli Apostoli nella chiesa copta è il seguente :

Pentateuco; Giosuè; Giudici; Rut; i 4 libri dei Re; i 2 libri dei Paralipomeni; Esra e Nehemia; Giobbe; i Salmi (151 o 150); i Proverbi;

(1) Vat. ንኤዝዘክሙ

(2) Evvi quì, senza dubbio, confusione colle due epistole di S. Clemente, cf. Lightfoot, *Append.*, p. 274 s.

l'Ecclesiaste; la Cantica; i 12 profeti minori; i 4 profeti maggiori; la Sapienza; Giuditta; Tobia; Ester; 3 libri dei Maccabei, l'Ecclesiastico.

I 4 Vangeli; gli Atti; le 7 lettere cattoliche; le 14 lettere di S. Paolo; l'Apocalissi. Inoltre le due lettere di Clemente, gli 8 libri di Clemente (Constit. Apost.) e presso gli Abissini il Kufālē, che però non occorre nel Feṭḥa Nagaste in B.

Ma questo novero non comprende affatto tutte quelle scritture che pure anticamente passavano per sante in Egitto e in Abissinia. I numerosi ed antichi apocrifi del Vecchio e del Nuovo Testamento non vi figurano punto, e non già perchè le alte autorità del Patriarcato Alessandrino, avendoli presi in esame, li abbiano giudicati spurî. È un canone proveniente da paese straniero, che a poco a poco prendendo vigore, li ha fatti riguardare per tali (1). Questo canone ha esercitato maggior influsso in Egitto, dove, senza dubbio, ha contribuito a far perire, in tutto o in parte, antichi apocrifi, e non ne ha favorita la traduzione in arabo. Pare a me che ciò faccia un certo raffronto colla storia del canone ebraico. Per quest' ultimo erano, è vero, dottori ebrei che per una o altra causa revocavano in dubbio o rigettavano la qualità di santo di questo o quel libro, che pure godeva autorità in molte communità giudaiche. Ma le conseguenze non furono molto dissimili, specialmente per ciò che riguarda la Chiesa copta. Perocchè in Abissinia, l'imperfetta costituzione della Chiesa e la mancanza di ordinamento regolare, han fatto sì che nonostante il canone apostolico, i libri apocrifi abbian conservato l'autorità e il favore che avevano perduto nell' Egitto.

In quello che precede io non ho parlato che di un solo dei Canoni degli Apostoli, ma mi sembra assai probabile che quanto ho detto, possa valere anche per gli altri, per quello che riguarda la loro origine nella Chiesa copta. Vale a dire che alla recensione più antica, che già esisteva in copto almeno verso il 1000, si aggiungesse in seguito, da origine melchita una seconda recensione, cioè i « Tiṭlusāt » che poi presero più forme distinte. Da testi arabi, e non già dal copto tebano, come hanno creduto Lagarde e Lightfoot, derivano i testi abissini del Sēnodos. Nè tutto ciò sembra essere casuale. Nella Chiesa greca, specialmente dopo la nota decisione del Trullano II° (692) i Canoni degli Apostoli non potevano non acquistare autorità e diffusione, e grazie ai Melchiti, potevano facilmente passare agli arabi

(1) Zahn, *op. c.*, II, 176 « (man sieht) dass die kirchlichen Satzungen über die Grenzen der Bibel, je bestimmter sie lauten, um so weniger ein treues Abbild der geschichtlich gewordenen Zustände ihrer Entstehungszeit sind ». Ciò vale certamente, quando, come nel nostro caso, la determinazione dei libri è di origine straniera.

cristiani, dove erano comunità melchite, vale a dire in Siria ed in Egitto. Non pare improbabile che ciò stia in qualche connessione col movimento letterario specialmente della regione d'Antiochia, al quale appartiene il 2° periodo del così detto siro-palestinense, come recentemente ha mostrato il Burkitt (1). L'influenza sira, insieme alla dipendenza dal greco, ed alla lingua usata, cioè l'arabo, troverebbero una spiegazione; nè sarebbe il solo caso di canoni passati in Egitto per mezzo dei Melchiti (2). Ma su tale questione non mi dilungherò, sebbene sia molto importante, perchè aliena dal mio proposito.

I. Guidi.

Roma, febbraio, 1901.

(1) *Christian Palestinian Literature* (*Journ. of Theol. Stud.*, II, 174 s.).
(2) Cf. Braun, *De sancta Nicaena synodo*, 22.

NOTES SUR
L'HISTOIRE DE LA RESTAURATION JUIVE
APRÈS L'EXIL DE BABYLONE [1]

---

§ II

PREUVE DE LA SUCCESSION NÉHÉMIE-ESDRAS.

Le lecteur aura soin, en parcourant les considérations qui suivent, de ne pas perdre de vue *l'état de la question*. S'il fallait mettre l'expédition et l'œuvre d'Esdras (*Esdr.* VII-X) avant la mission de Néhémie, il n'y aurait entre les deux événements que *treize* années d'intervalle; de l'an 7 à l'an 20 d'Artaxerxès Ier, donc de 458 à 445. Si au contraire la mission de Néhémie tombe avant l'expédition d'Esdras, il y a entre ces deux événements *quarante-sept* années d'intervalle en sens contraire; de l'an 20 d'Artaxerxès Ier à l'an 7 d'Artaxerxès II, donc de 445 à 398. On se souviendra d'ailleurs que Néhémie vint deux fois à Jérusalem; son premier séjour avait duré douze ans (445-433); il revint la seconde fois, probablement cinq ou six ans après cette dernière date (2). Dans les deux hypothèses chronologiques sur la succession à établir entre Néhémie et Esdras, il est admis — nous l'admettons au moins pour notre part dans la nôtre — qu'Esdras était à Jérusalem pendant le premier séjour qu'y fit Néhémie.

*
* *

1° Quand Hanani, le frère de Néhémie, eut rapporté à Suse, en 445, la nouvelle du malheur qui venait de frapper Jérusalem, Néhémie entreprit de faire revenir le roi sur la décision qui avait causé cette catastrophe. Le moment venu, il présente à Artaxerxès sa requête. Que demande-t-il? Implore-t-il pour ceux qui sont là-bas la faveur de pouvoir reprendre les travaux violemment interrompus, en grande

(1) Voir *Revue*, janvier 1901, p. 5.
(2) *Nouvelles Études*, p. 195.

partie démolis? Non. Il ne trouve qu'à s'offrir lui-même et demande d'être relevé de ses fonctions à la cour et envoyé à Jérusalem pour la rebâtir (1). Parmi ses vifs sujets de crainte, il ne compte évidemment pas celui d'entendre le roi lui répondre : « Et Esdras, mon chargé de pouvoirs, que j'ai envoyé en Judée, devrai-je le rappeler ici pour en faire mon échanson à ta place? Pourtant il a montré qu'il s'entendait à bâtir! Ne serait-il pas plus simple que tu restes chez moi? » Néhémie ni le roi ne savent qu'en ce moment il y a en Judée un dignitaire juif, chargé de pleins pouvoirs pour l'administration des affaires juives (2). A Jérusalem même on ne s'en doute d'ailleurs guère non plus. Les étrangers qui y tiennent le haut du pavé, sont saisis de rage, en voyant dans la personne de Néhémie arriver parmi eux un homme « qui allait prendre à cœur le bien des enfants d'Israël (3) ». Il est clair qu'ils n'étaient pas habitués à pareil voisinage.

2° Néhémie parle de ses prédécesseurs au ch. v, v. 15 : « Les gouverneurs avant moi, dit-il, pressuraient le peuple et leurs agents aussi l'accablaient de leurs exactions. » Mais comment une telle situation eût-elle été possible sous la tutelle de l' « énergique » Esdras, armé des pouvoirs les plus étendus, des sanctions les plus sévères, pour défendre les intérêts des Juifs; chargé en particulier de la mission de nommer des magistrats et juges pour son peuple ; investi du droit de réclamer des intendants publics eux-mêmes tous les secours nécessaires à la célébration du culte, porteur de lettres qui exemptaient de tout impôt tout le personnel attaché au temple (*Esdr.* vii)? Néhémie s'attribue en termes exprès le mérite d'avoir inauguré le premier, du moins depuis longtemps, un régime de justice pour ses compatriotes (4).

3° Néhémie, dans les six premiers chapitres de son livre, où il décrit son arrivée à Jérusalem et ses démarches auprès des autorités, les préparatifs et l'exécution de l'œuvre du relèvement des murs, au milieu des difficultés de tout genre que lui suscitaient ses ennemis du dehors et du dedans, ne mentionne pas une seule fois le nom d'Esdras, pas même au ch. iii où il énumère ses coopérateurs. Il n'y a pas, dans ces chapitres, une seule allusion à Esdras et à la réforme, si odieuse pour les étrangers, qu'il aurait accomplie douze ans auparavant. D'Esdras, — Tobie l'Ammonite, Sanballat et leurs consorts ne se soucient pas plus que Néhémie lui-même. Ce phénomène est incompatible avec

(1) *Néh.* ii, 5.
(2) *Nouvelles Études*, p. 177 s.
(3) *Néh.* ii, 10.
(4) L. c., v. 15b. *Néh. et Esdr.*, p. 60 s.

la supposition qu'en ce moment Esdras était, à Jérusalem, l'administrateur en chef, nommé par le roi, de toutes les affaires juives; donc ce n'est pas en l'an 7 d'*Artaxerxès Ier* qu'Esdras a pu être revêtu de cette autorité. — Cette « petite difficulté », qui n'est en effet pas la plus grande, ne reçoit pas cependant une réponse suffisante par la remarque, que la construction du mur était une affaire « d'ordre extérieur » et ne regardait que le *Pecha*. Le *Pecha* Néhémie a soin de nous apprendre lui-même que beaucoup d'autres s'en occupaient et il nomme en tête de ses auxiliaires le grand prêtre Eliaschib (1). La supposition purement fantaisiste que, d'après *Esdr.* IV, 12 (2), Esdras aurait déjà, avant Néhémie, entrepris sans résultat cette œuvre « d'ordre extérieur (3) », n'expliquerait pas son absence aux six premiers chapitres de *Néhémie*, mais ne ferait que la rendre plus incompréhensible. Enfin, à l'occasion des travaux aux murs, il est souvent question d'autre chose encore *Néh.* I-VI! — On ne saurait répondre non plus qu'Esdras était tombé en disgrâce; car, quelque temps après, nous le voyons jouir, sous le patronage de Néhémie, d'une considération inconciliable avec la supposition qu'il était déchu d'une position officielle plus haute.

4° Depuis la destruction de Jérusalem en 586, jusqu'à l'arrivée de Néhémie, les murs n'avaient jamais été rebâtis. Il est bien vrai que les Juifs avaient essayé, à plusieurs reprises, de relever leur capitale; mais leurs efforts avaient chaque fois échoué, notamment au commencement du règne de Xerxès (*Esdr.* IV, 6), puis une première fois sous Artaxerxès Ier (*ibid.* 7) (4); enfin une autre fois en l'an 20 du même roi (*ibid.* vv. 8-23), alors qu'ils avaient réussi à pousser très loin les travaux, sans doute à la faveur des guerres qui avaient, jusque vers cette époque, troublé le règne d'Artaxerxès (5). La lettre de Rehoum et Schimschaï, reproduite *Esdr.* IV, 11-16 et la réponse du roi (*ibid.* vv. 18-22) ne laissent pas de doute sur ce point, que l'œuvre à laquelle elles se rapportent était la première reconstruction du mur depuis sa destruc-

(1) *Néh.* III, 1.

(2) Voir plus haut § I, B.

(3) Nikel abuse un peu de la distinction entre les œuvres « d'ordre extérieur » et « d'ordre intérieur ». Scheschbassar et Zorobabel comme Esdras, tantôt doivent, tantôt ne peuvent pas, s'occuper des unes ou des autres, suivant le besoin actuel de l' « argument ». Esdras ramenant en Judée une colonie de Juifs d'Orient, accomplit-il une œuvre « d'ordre extérieur », ou « d'ordre intérieur »?

(4) Les vv. *Esdr.* IV, 6-7 (débris d'une relation qui fut écrite en araméen, *Zorobabel*, p. 114), n'ont d'autre raison d'être en cet endroit que de marquer les antécédents de l'histoire racontée vv. 8 ss. et doivent donc se rapporter comme celle-ci à l'œuvre des murs (*Néhémie et Esdras*, p. 21; *Zorobabel*, l. c.). Cfr. Nikel, l. c., p. 141.

(5) Voir plus loin 15°.

tion par les Babyloniens. A la suite du rescrit royal, les travaux furent arrêtés de force; ce qui avait été fait fut démoli en grande partie (*Esdr.* IV, 23; *Néh.* I). Le récit de Néhémie, à son tour, témoigne que les murs et la ville sainte furent pour la première fois entièrement et définitivement rebâtis depuis la captivité, par les soins du grand patriote juif, en 445 (1).

On voit par là en quel état se trouvait Jérusalem *en 458* et quelle était alors la grande question à l'ordre du jour pour les Juifs.

Lisons à présent *Esdr.* VII ss. Nous y apprenons :

a) qu'au moment de l'expédition d'Esdras la question du relèvement des murs n'entrait pour rien dans les préoccupations de la communauté et de ses chefs. En effet Esdras *qui avait obtenu du roi tout ce qu'il avait sollicité* (*Esdr.* VII, 6); qui est chargé, sans restriction, du soin de la Judée et de *Jérusalem* (*ibid.* v. 14); qui est autorisé expressément à faire servir les sommes disponibles *à tel emploi qu'il jugera bon* (v. 18), n'éprouve aucun besoin de se féliciter à la pensée qu'enfin Jérusalem se relèvera de ses ruines; non! il est exclusivement à la joie que lui cause le surcroît d'avantages accordés au temple et au culte; tout est là (VII, 27). Il est d'ailleurs également inconcevable, et qu'Esdras, en 458, n'aurait point songé à solliciter la faveur du roi pour l'œuvre de la restauration de la ville sainte et du mur, qui était toujours en suspens à cette époque; et que le roi, ayant agréé cette requête (VII, 6), n'eût point songé à exprimer l'autorisation demandée dans son rescrit, où le nom de Jérusalem revient plusieurs fois.

b) Il y a plus. Esdras dans la confession qu'il fait des infidélités du peuple (*Esdr.* IX, 6 ss.), rappelle en ces termes les bienfaits que celui-ci a reçus de Dieu par l'organe des rois de Perse : « ... Car nous sommes réduits en servitude; mais dans notre servitude notre Dieu ne nous a point abandonnés; il nous a témoigné sa faveur en face *des rois* de Perse (2) *pour nous donner* la vie : pour relever la maison de notre Dieu et restaurer ses ruines; *et pour nous donner un mur en Juda et à Jérusalem...* » (v. 9). Ceci semble très clair. Mais on nous fait remarquer que le mur ou l'enceinte dont parle Esdras, doit s'entendre au figuré, puisque c'est *en Juda* aussi bien qu'*à Jérusalem* que ce mur a été donné au peuple; — que cette expression signifie donc simplement, ici, *un lieu d'habitation sûr*. Nous répondons : α) sans doute, en employant le mot *gader*, Esdras montre qu'il envisage le mur dont il parle, au point de vue de la protection qu'y trouve le peuple; β) le mur de

(1) *Néh. et Esdr.*, p. 24 ss.; *Nouvelles Études*, p. 179 s.; et plus loin 5°, 12°.
(2) לפני מלכי־פרס.

Jérusalem, en effet, constituait une protection non seulement pour cette ville elle-même, mais moralement pour tout Juda. Nikel ne soutient-il pas lui-même qu'Esdras (1) entreprit la construction du mur, après la réforme des mariages mixtes, pour assurer au peuple juif un refuge, un abri, contre le ressentiment des voisins (2)? Quoi d'étonnant qu'Esdras considère le mur comme une protection pour toute la communauté (3)? γ) En l'an 7 d'Artaxerxès Ier (458) il n'y avait de lieu de séjour sûr ou d'abri, ni pour Juda ni pour Jérusalem; et par conséquent, à cette époque, la situation n'aurait pas permis à Esdras d'employer la figure en question; on n'a pour s'en convaincre qu'à lire les six premiers chapitres de Néhémie (4) et l'exposé de Nikel lui-même (5). δ) Il est clair, par la construction de la phrase *Esdr.* IX, 9, que l'*enceinte* donnée au peuple en Juda et à Jérusalem constitue un bienfait d'une nature spéciale, parfaitement déterminée, octroyé au peuple juif : Dieu nous a fait miséricorde devant les rois de Perse *pour nous donner la vie...* et *pour nous donner une enceinte...* ε) Enfin, étant donné que depuis avant Xerxès les Juifs avaient fait précisément de vains efforts pour rebâtir le mur; que sous Artaxerxès Ier même, l'entreprise deux fois entamée avorta deux fois jusqu'à l'an 20 de son règne; étant donné, disons-nous, cet état de choses, le langage d'Esdras remerciant Dieu, au milieu des ruines qui l'auraient entouré, en l'an 7 d'Artaxerxès Ier, « du mur qu'il avait accordé à son peuple en Juda et à Jérusalem », aurait été au sens matériel un anachronisme absurde, et au sens figuré une métaphore, non pas empruntée aux circonstances, mais en contradiction criante avec elles, une véritable ironie.

5° Lorsque Néhémie eut rebâti le mur, son œuvre, même au point de vue matériel, était loin d'être terminée : « *La ville était très grande,* dit-il, *mais il y avait peu de monde et les maisons n'étaient pas bâ-*

(1) Visé selon lui *Esdr.* IV, 12 : voir plus haut, § I, B.

(2) *Die Wiederherstellung*, p. 185; — une idée d'ailleurs étrange et nullement fondée, car 1° l'œuvre du mur était à l'ordre du jour depuis longtemps avant l'époque en question, et la tentative dont il est parlé *Esdr.* IV, 8 ss., n'était que la continuation de celles auxquelles il est fait allusion *ibid.* vv. 6, 7. 2° Du prétendu ressentiment provoqué par les mesures d'Esdras, il n'y a de traces nulle part *Néh.* I ss. (voir plus loin, 8°) et ce ne fut certainement pas pour protéger la réforme d'Esdras que Néhémie rebâtit les murs. 3° La réforme des mariages eut lieu presque aussitôt après l'arrivée d'Esdras *en l'an* 7 d'Artaxerxès; et les événements racontés *Esdr.* IV, 8 ss. se passent *vers l'an* 20 d'un roi de ce nom (§ I, B).

(3) Comme le dit très bien Nikel (p. 215) : Die Mauer war doch in erster Linie zum Schutze der Gemeinde da.

(4) Voir plus loin 8°, 9°.

(5) L. c., notamment p. 180, 185.

ties (1) ». Les choses en effet en étaient au point que Néhémie avait eu besoin de veiller à l'installation matérielle de sa propre demeure (2). L'Ecclésiastique énonce comme titre de gloire de Néhémie qu'« il rebâtit nos murs *et construisit nos maisons* (3) ». Lors de son arrivée à Jérusalem, il faut croire que Néhémie n'y trouva guère établies que les autorités (4), car, parmi les travailleurs au mur, au ch. III, les habitants de Jérusalem ne sont pas nommés alors que nous y trouvons la mention de ceux de huit ou neuf autres localités (5); et au ch. IV, v. 22 nous lisons que Néhémie dut obliger les travailleurs à passer la nuit dans la ville pour monter la garde. C'était *la ville des tombeaux de ses pères* qui gisait dévastée et que Néhémie avait demandé de pouvoir rebâtir (*Néh.* II, 3, 5), de même que c'était *la ville* que voulaient rebâtir les Juifs dénoncés par Rehoum (*Esdr.* IV, 12, 13, 15, 16, 19, 21). Il ne sert de rien d'en appeler à *Aggée* I, 4, 9 pour contester la conclusion qui se dégage de ces observations, car Aggée ne dit ni n'insinue en aucune manière que les Juifs auxquels il s'adressait (vers 520) construisaient tous leurs maisons *à Jérusalem* (6), et nous n'attribuons pas de notre côté, à Néhémie, l'affirmation qu'il n'y avait à Jérusalem *aucune* habitation et que *personne* n'y habitait! Les données du livre de *Néhémie*, pour qui veut voir et entendre, sont parfaitement claires. Et ce qui prouve que la situation décrite n'était pas le résultat accidentel de difficultés récentes, c'est qu'on eut besoin de pourvoir d'autorité au peuplement de la ville après l'achèvement des murs : d'après *Néh.* XI, 1, 2, furent appelés à demeurer dans la capitale 1° les chefs de famille (7); — 2° une fraction du reste du peuple, à raison de un sur dix, désignée par le sort; 3° ceux qui s'offrirent spontanément. — C'était le complément de la première restauration matérielle de la ville sainte depuis la captivité.

Or quand Esdras retourne à Jérusalem avec ses émigrants, il sait qu'il trouvera établis dans la ville sainte les chefs des familles sacer-

(1) *Néh.* VII, 4.

(2) *Ibid.* II, 8.

(3) *Ecclés.* XLIX, 15.

(4) *Néh.* II, 16; וליתר עשה המלאכה = les autres fonctionnaires publics (cfr. *Esdr.* III, 9; IV, 3).

(5) *Nouvelles Études*, p. 180. — Voir plus haut sur le ch. III de *Néhémie*, la note ajoutée à la fin du § I, C, *a*). La remarque que nous y faisons sur le titre donné à Rephaja et Schallum (*Néh.* III, 9, 12) y est justifiée par la situation de Jérusalem à cette époque et en même temps par d'autres raisons; de même qu'ici nous justifions aussi par d'autres considérations que celle à laquelle se rapporte la présente note, notre jugement sur la situation de Jérusalem.

(6) *Nouvelles Études*, p. 88 ss.; *Néh. et Esdr.*, p. 25 s.

(7) שרי־העם

dotales, lévitiques et laïques (1); Esdras, à Jérusalem, assis plein de douleur, se voit aussitôt entouré de tous ceux qui craignaient la parole de Dieu (IX, 4); il proclame dans sa plainte que Dieu a donné à Israël tout au moins « un lieu d'habitation sûr » en Juda et *à Jérusalem* (IX, 9). Le même jour, tandis qu'il est en prière, à l'heure du sacrifice du soir, *une foule immense* (2) s'assemble autour de lui, d'hommes, de femmes et d'enfants, qui sans doute n'étaient pas accourus des environs pour le voir. En s'adressant à cette foule, Esdras adjure « les prêtres, les lévites et *tout Israël* » (X, 5). On proclame dans Juda et à Jérusalem la convocation d'une assemblée (*ibid.* 7).

Ceux qui refusent de reconnaître que la situation supposée dans *Esdras* VII-X fait suite à celle que décrit le livre de *Néhémie*, sont les mêmes qui nous invitaient à voir dans la lecture de la loi *Néh.* VIII, 1 l'exécution de la mission dont Artaxerxès avait chargé Esdras!

6° Le culte, avant Néhémie, devait être tombé depuis de longues années dans un état lamentable. Il ne pouvait en être autrement, vu l'abandon dans lequel se trouvait la ville sainte, la condition humiliante où les étrangers tenaient les enfants d'Israël (3), les exactions dont ceux-ci étaient victimes (4), la misère et la désorganisation que Néhémie trouva en Judée (5), et cela même dans les rangs du clergé; la tiédeur enfin des autorités religieuses elles-mêmes (6). De fait le prophète Malachie se plaint amèrement de la décadence du culte à son époque, c'est-à-dire vers le milieu du Ve siècle (7). Nous assistons, au ch. X de *Néhémie*, aux premiers essais de réforme à cet égard (8). C'est pendant le premier séjour de Néhémie à Jérusalem que la communauté jugea nécessaire d'introduire l'impôt annuel d'un tiers de sicle pour le temple (*Néh.* X, 33), de prendre des mesures touchant les fournitures de matière pour les pains de proposition et autres offrandes et sacrifices prescrits par la Loi (v. 34) et touchant les fournitures de bois pour l'autel (v. 35); de prendre en un mot l'engagement de ne pas abandonner la maison de son Dieu (v. 40).

Quand nous demandons raison de l'étonnante absence d'Esdras aux six premiers chapitres de *Néhémie*, on nous répond que ces chapitres

(1) *Esdr.* VIII, 29 : שרי־הכהנים...

(2) X, 1 : קהל־רב־מאד.

(3) Plus loin, 8°.

(4) *Néh.* V, 15; plus haut, § II, 2°.

(5) *Néh.* V, 1 ss.

(6) Se rappeler la conduite d'Eliaschib, encore après le départ de Néhémie, *Néh.* XIII, 4 ss. Voir plus loin 13°.

(7) *Le Sacerdoce lévitique*, p. 62 s.

(8) *Nouvelles Études*, p. 241 ss.

racontent l'œuvre de la restauration du mur; que c'était là une œuvre « d'ordre extérieur » et qu'Esdras, l'envoyé du roi, n'avait rien à y voir (1). Mais la restauration du culte était une œuvre d'ordre intérieur, et à laquelle Esdras, en sa qualité de prêtre, aurait dû s'intéresser avant tout. Comment donc Esdras se serait-il résigné à attendre l'arrivée de Néhémie, pour inaugurer les premières tentatives en vue d'assurer le service de la maison de Dieu? — Puis, en fait, quelle fut la situation du culte à la suite de la mission d'Esdras? L'Artaxerxès qui envoie Esdras en Judée comble de privilèges le temple et le service divin; Esdras est chargé de présents par le roi et ses ministres (*Esdr.* VII, 15), autorisé à recueillir des fonds en Babylonie (v. 16), à puiser aux caisses publiques (v. 17), à demander des subsides, en quantités considérables, aux intendants qui sont obligés en outre à se montrer généreux dans la dispensation des secours nécessaires (v. 22-23); tout cela en première ligne en vue d'assurer la célébration pompeuse des cérémonies sacrées (v. 17, 19, 20, 23, 24). Aussi Esdras ne peut-il contenir sa joie en retraçant toutes ces marques de faveur par lesquelles le grand roi a glorifié la maison de Dieu (v. 27 s.). Après l'inventaire des richesses et des vases sacrés qui furent remis aux mains de la commission chargée de l'administration du temporel du temple (2), l'exposé se termine par cette notice significative : que les satrapes et les gouverneurs auxquels les lettres royales furent exhibées *procurèrent l'exaltation de la cause du peuple et de la maison de Dieu* (3).

Si l'on réfléchit que les éléments de cette relation, y compris le cri de reconnaissance enthousiaste VII, 27 s., ont été écrits par Esdras, en même temps que le reste de ses Mémoires, alors qu'il était déjà en Judée au moins depuis quelque temps, on ne comprendra que mieux que ce ne put être après une bonne quinzaine d'années du régime inauguré par l'édit royal d'*Esdras* VII, que les familles juives, pour ne pas « abandonner la maison de leur Dieu », en vinrent p. e. à tirer au sort l'ordre dans lequel elles seraient obligées de fournir du bois pour l'autel!

7° La commission qui reçoit d'Esdras les trésors apportés de Babylonie se compose de deux prêtres et de deux lévites (4). Ceci témoigne

(1) Plus haut, § II, 3°.

(2) *Esdr.* VIII, 25 ss., 33.

(3) *Esdr.* VIII, 36.

(4) *Esdras* VIII, 33. — Nous avions autrefois fait valoir à l'appui de notre thèse le rapprochement des noms des deux lévites Jozabad, *fils de Jeschoua* et Noadja, *fils de Binnuï* (*Esdr.* VIII, 33) avec les noms de Jeschoua et de Binnuï qui figurent en tête des familles lévitiques signataires de l'alliance sous *Néhémie*, X, 10; cette considération doit être abandonnée. En ce dernier endroit (et par conséquent aussi *Esdr.* VIII, 33), les noms de

déjà de l'existence d'une organisation qui semble devoir se rattacher en principe aux dispositions décrites *Néh.* XI, 10 ss. Mais voici ce qui est particulièrement à noter. Néhémie raconte que, lors de son second séjour à Jérusalem, il institua une commission de quatre membres pour présider à l'administration des trésors dans la maison de Dieu (1). Cette commission *instituée par Néhémie* se composait précisément de deux prêtres et de deux lévites (2). N'y a-t-il pas, dans ce détail, un indice de l'antériorité des réformes introduites par Néhémie sur l'état de choses qu'Esdras trouva à Jérusalem?

8° Les six premiers chapitres de *Néhémie* sont particulièrement instructifs touchant la condition politique intérieure de la Judée au moment de l'arrivée du nouveau gouverneur juif en 445. La communauté des enfants d'Israël était profondément désorganisée grâce à l'invasion et à l'attitude dominatrice des éléments étrangers qui s'y étaient peu à peu introduits.

Plus tard, sous l'impulsion donnée par Néhémie, elle parvint à se reconstituer en excluant de son sein la foule des intrus (3); mais dès les premiers jours de sa présence à Jérusalem, le *pecha* juif, malgré l'autorité officielle dont il était revêtu, eut à entreprendre contre eux une lutte pénible et continuelle. C'étaient des personnages appartenant à la population non-juive, Tobie « l'Ammonite », Sanballat « le Horonite », Geschem « l'Arabe », qui tenaient les premiers rôles et prétendaient exercer leur contrôle sur tout ce qui se passait dans le district (4). C'était d'eux, et de leurs précurseurs et pareils, sans aucun doute, qu'était partie l'opposition qui avait à plusieurs reprises, depuis au moins une quarante d'années (5), fait avorter l'œuvre du relèvement de la capitale juive (6); comme auparavant la restauration du temple avait été interrompue grâce aux intrigues des Cuthéens. La situation que Néhémie trouva à Jérusalem, marquait l'apogée de l'influence jusque-là toujours croissante et toujours plus audacieuse exercée par les voisins sur la colonie qui s'était établie en Judée sous la conduite

Jeschoua et Binnuï, bien qu'accompagnés eux-mêmes d'une indication généalogique, ne peuvent être que les noms bien connus de deux *familles* lévitiques, et non d'individus. — Pour le nom de Meremoth-ben-Uria (*Esdr.* VIII, 33), voir plus haut § I, C, *f.*

(1) *Néh.* XIII, 13.

(2) *Sadoq* le sopher est prêtre, comme le montre son association à Schelemja le prêtre, avant Pedaja le lévite; *Hanan*, fils de Zaccur, fils de Mattanja, est lévite comme Pedaja (voir *Néh.* XII, 8; XI, 17, etc.). Sur *Néh.* XII, 35, cfr. *Nouvelles Études*, p. 292.

(3) *Néh.* X, 28; XIII, 1 s.

(4) *Néh.* II, 10, 19 s., IV, 1 ss.; 7 s., 11 ss.; VI, 1 ss., etc.

(5) *Esdr.* IV, 6 ss.; voir plus haut, 4°.

(6) *Tâb'el* d'*Esdr.* IV, 7 est bien le même, croyons-nous, que le *Tôbja* du livre de *Néhémie;* les deux noms sont identiques; le premier n'est que la forme araméenne du second.

de Zorobabel. Cette influence était si profonde et si invétérée que plus tard encore, après la reconstitution de la communauté juive par Néhémie, Tobie l'Ammonite réussit à se faire aménager un spacieux appartement dans les dépendances du temple (1). Au reste, les éléments étrangers et juifs vivaient mêlés sur bien des points du territoire (2). Répétons une fois de plus, à ce propos, qu'il n'y a pas un mot, dans la relation de Néhémie, permettant de croire que les Tobie, les Sanballat et leurs consorts eussent, en dehors de l'œuvre même du mur, quelque motif de ressentiment contre les Juifs. Au point de vue des rapports sociaux proprement dits, nous ne voyons, de la part des étrangers, aucune manifestation d'hostilité systématique; bien au contraire (3)!

Leurs rapports avec les Juifs étaient de telle nature qu'ils osèrent espérer de tromper Néhémie lui-même par de fausses apparences de dévouement (4). Seulement, au point de vue politique, les Tobie et les Sanballat tenaient à l'hégémonie que les circonstances leur avaient assurée; et pour la sauver de la ruine dont la menaçait la résurrection de la capitale juive, ils avaient recours à tous les moyens. Néhémie leur avait signifié dès le début que leur règne allait finir (5). Malgré cela ils essayèrent encore de l'emporter par l'intimidation, par la calomnie et la ruse; ils songèrent même à employer la violence (*Néh.* IV, 7 ss.). Ils avaient à leur dévotion, grâce au long empire moral qu'ils avaient exercé, un parti notable au sein de la population juive (6); d'autres parmi les compatriotes de Néhémie se laissaient soudoyer par eux (7). Toutes ces circonstances expliquent aussi pourquoi l'initiative de la restauration de la ville sainte dut partir, coup sur coup, du zèle de certains Juifs influents d'Orient (8).

(1) *Néh.* XIII, 4 s.

(2) *Néh.* IV, 12; V, 17.

(3) Voir plus loin 9°. — Il semble même dit, *Néh.* V, 17, suivant le sens naturel du passage, que Néhémie recevait à sa table des individus appartenant à la partie étrangère de la population. *Néh. et Esdr.*, p. 41 s.; *Nouv. Études*, p. 182 s.

(4) *Néh.* VI, 1 ss.

(5) *Néh.* II, 19 s.

(6) *Néh.* VI, 17-19.

(7) *Ibid.* vv. 10-14.

(8) *Esdr.* IV, 12; *Néh.* I; voir plus haut 1°. — Appréciant la situation *politique* de la Judée lors de l'arrivée de Néhémie, nous disions déjà, *Néh. et Esdras*, p. 40 : « ... Ce n'est pas aux Juifs ni à Esdras qu'on en voulait (parmi les étrangers), mais uniquement à Néhémie lui-même et à son œuvre. » Là-dessus, Nikel nous lance cette apostrophe : « Es ist falsch zu sagen : Ce n'est pas aux Juifs, etc... Die Mauer war doch in erster Linie zum Schutze der Gemeinde da; wer also den Mauerbau zu verhindern suchte, gab damit seiner Feindseligkeit gegen die ganze Gemeinde Ausdruck » (l. c., p. 215). Contre la communauté envisagée comme organisme politique? Parfaitement. C'est pourquoi Néhémie appelle aussi

Pour qui considère impartialement la situation que nous venons de décrire en nous tenant strictement aux données des textes, il sera évident, croyons-nous, qu'elle *ne se comprend pas* comme suite immédiate à la mission officielle et à l'œuvre d'Esdras, *Esdr.* VII-X; que cette mission et cette œuvre se trouvent positivement exclues des antécédents de *Néh.* I ss. Les Juifs de la Judée avaient été, depuis longtemps, abandonnés moralement à la merci de leurs voisins quand Néhémie survint; tandis que la mission d'Esdras eut pour résultat d'achever le relèvement *du peuple* comme celui du culte (1). A l'époque d'*Esdr.* VII-X, il n'y a plus trace des prétentions à la suprématie de la part des étrangers; Tobie et Sanballat ont disparu. Nikel demande d'où nous savons cela (2)? De la relation d'Esdras lui-même. Comment s'expliquerait-on son silence à cet égard, si l'on avait eu, durant les mois qui se passèrent à préparer la réforme des mariages mixtes, notamment durant les trois mois où les coupables défilèrent tour à tour devant le tribunal qui réglait définitivement leur cause, si l'on avait eu alors à soutenir des luttes comme Néhémie en eut à soutenir dès le jour de son arrivée? Sans doute la relation d'*Esdr.* VII-X témoigne que le commerce intime des Juifs avec les étrangers n'avait point cessé; mais elle témoigne en même temps qu'à cette époque les Juifs étaient seuls maîtres chez eux; qu'ils réglaient entre eux, sans avoir à redouter aucune immixtion étrangère, les affaires intéressant la communauté; qu'ils avaient depuis longtemps en Judée et à Jérusalem ce *gader* que Néhémie avait rebâti avant d'entreprendre la première réforme religieuse et sociale de son peuple.

9° Parmi les données des six premiers chapitres de *Néhémie* sur les rapports d'ordre social proprement dit qui régnaient entre Juifs et étrangers, il en est une qui constitue à elle seule une preuve sans réplique, que les faits racontés *Esdr.* VII-X arrivèrent à une époque plus récente. Ce n'est pas nous qui disons (3), c'est Néhémie qui dit en termes exprès que le motif de la faveur qu'*un grand nombre de Juifs* témoignaient spontanément à Tobie l'Ammonite, résidait dans les alliances matrimoniales qui l'unissaient lui-même et sa famille à des personnages

ses adversaires « *nos* ennemis ». Mais cela ne change rien à nos remarques sur les motifs et le caractère de cette inimitié, et tout est là. Nous disions nous-même, au même endroit (*Néh. et Esdr.*, p. 41) : « Tobie l'Ammonite et Sanballat le Horonite nous sont présentés constamment comme *les ennemis de Jérusalem avant tout* (III, 33 = IV, 1 et *passim*) et ensuite, par voie de conséquence, comme adversaires de Néhémie. » — Ajoutons : « ... et de ses partisans ».

(1) *Esdr.* VIII, 36.

(2) L. c., p. 214. — Voir plus loin 9°.

(3) Nikel, l. c., p. 212.

de marque parmi la population juive (1). Néhémie, qui ne manque aucune occasion de condamner les agissements blâmables dont il est témoin, parmi ses compatriotes aussi bien que parmi ses adversaires étrangers (2), n'a pas un mot VI, 17-19 pour désapprouver ces mariages. Il en parle sur un ton qui ne permet pas de croire qu'ils fussent défendus. Il compte des parents juifs de Tobie parmi ses coopérateurs (3). — De fait la loi deutéronomique ne défendait que les mariages entre Juifs et Cananéens (4); quant aux autres étrangers, non seulement elle ne prohibait pas les unions avec eux (5), mais elle les permettait en termes exprès (6), aussi bien que la législation qu'on appelle « sacerdotale » (7). Celle-ci n'interdisait le mariage avec une femme étrangère qu'au seul grand prêtre (8). Dans les chapitres I-VI de *Néhémie* c'est encore ce régime qui est supposé en vigueur. Mais les graves inconvénients qu'il présentait pour la communauté dans les circonstances où elle se trouvait après l'exil, s'étaient montrés d'une triste manière au cours des derniers événements. C'est pourquoi, dans l'assemblée générale qui eut lieu quelque temps après la reconstruction du mur, la communauté étendit la loi de *Deut.* VII, 1 s. à tous les étrangers (9). Désormais les mariages étaient défendus, non seulement avec les Cananéens, mais avec les étrangers quelconques. Cette résolution, comme il fallait s'y attendre, ne parvint pas, dès l'abord, à empêcher le retour des anciens errements; le mal était trop invétéré et les occasions trop fréquentes (10). Quand Néhémie vint la seconde fois à Jérusalem, il trouva, entre autres abus, que l'engagement relatif aux mariages mixtes avait été violé. On voit bien que cette fois il prend à l'égard des Juifs en cause une tout autre attitude que lors de son premier séjour : il reproche aux coupables leur conduite et les punit avec sévérité (11). Mais, s'il chasse d'en sa présence un fils de Joïada, il n'en vient pas cependant à exiger le renvoi des femmes (12).

Or, que voyons-nous lorsque Esdras arrive à Jérusalem, *Esdr.* IX-X? L'abus avait persisté. Mais *tous*, y compris les intéressés, proclament

(1) *Néh.* VI, 17-19; XIII, 4.
(2) *Néh.* IV, 4 s.; V, 6 ss.; VI, 14.
(3) Meschullam-ben-Berekhja, VI, 18: coll. III, 4, 30; Eliaschib, XIII, 4; coll. III, 1.
(4) *Deut.* VII, 1, s.
(5) *Néh. et Esdras*, p. 51 s.; *Nouv. Études*, p. 218 ss.
(6) *Deut.* XXI, 10.
(7) *Num.* XXXI, 18.
(8) *Lév.* XXI, 14; cfr. *Le Sacerdoce lévitique*, p. 355 ss.
(9) *Néh.* X, 31.
(10) *Nouvelles Études*, p. 220.
(11) *Néh.* XIII, 23-29.
(12) *Néh.* et *Esdras*, p. 44 s.

ou reconnaissent que les mariages mixtes constituent une transgression de la Loi. Et pour venir à bout du mal qui s'était montré opiniâtre, on ne se contente pas cette fois de punitions; l'enthousiasme des uns entraînant les autres ou leur imposant la résignation, du consentement unanime de la communauté (1), on rompt les unions illégitimes, même celles qui étaient depuis longtemps contractées (2), et les coupables, jusqu'au dernier, renvoient les femmes avec les enfants! Cette réforme radicale peut-elle être considérée comme antérieure à la situation décrite *Néh.* I-VI; ou bien est-elle le dénouement de la campagne qui avait été commencée dans la grande assemblée *Néh.* X?

Les mariages mixtes dont Néhémie trouva l'usage en vigueur lors de sa première mission en Judée, pourraient s'expliquer, dit-on, par le fait que dans certains milieux on ne tint aucun compte des engagements pris une douzaine d'années auparavant sous Esdras. C'est là un faux-fuyant contraire aux données du livre de *Néhémie* aussi bien que de celui d'*Esdras*. Car d'après *Néhémie* on ne connaissait pas, avant l'assemblée décrite au ch. VIII ss., d'engagement relatif à cette matière; les mariages mixtes n'étaient pas considérés comme défendus; d'autre part d'après *Esdras*, on fit beaucoup plus que prendre des engagements pour l'avenir *Esdr.* X, et personne ne fut excepté des mesures qu'on appliqua.

On trouve que pour être logique, nous devrions aussi ramener l'assemblée de Jérusalem (*Néh.* X) après les faits racontés *Néh.* XIII, 25. Nous ne comprenons pas cette observation. Il est bien vrai qu'après l'assemblée, des mariages mixtes se contractèrent encore, ce qui n'avait du reste rien d'étonnant. Mais depuis cette assemblée ils sont considérés comme illégitimes, au ch. XIII de *Néhémie* aussi bien qu'*Esdras* IX-X, alors qu'auparavant ils n'étaient pas considérés comme tels. Il ne sert de rien non plus de prétendre que le verset final *Esdr.* X, 44ᵇ est corrompu et « n'a pas encore trouvé d'explication suffisante ». Il est certain en effet que c'est à la dissolution même des mariages que nous assistons *Esdr.* X, 16-17 (3); et il ne paraît pas moins certain que

(1) Cette unanimité est constatée en termes exprès *Esdr.* X, 1-5, 9, 12. S'il était question d'une opposition *Esdr.* X, 15, celle-ci, d'après le contexte, ne pourrait s'entendre que comme dirigée contre la proposition du tribunal à instituer (X, 13-14) et aurait donc été inspirée par le désir de régler l'affaire sur l'heure, séance tenante (*Nouv. Études*, p. 279 ss.). Mais il ne semble pas qu'à l'endroit cité il s'agisse d'une opposition quelconque. Les mots עמדו על־זאת se comprennent mieux dans le contexte d'une *défense* de la proposition (cfr. *Esdr.* IX,15) et la particule אך, ici comme en d'autres cas, peut signifier une idée d'insistance : « Johanan et Jahzeïa ne firent que soutenir la chose... » (*Nouvelles Études*, l. c.).

(2) *Esdr.* IX, 2. Voir plus haut, § I, C, *e*) 1°.

(3) *Réponse à Kuenen*, p. 20 ss.; *Nouv. Études*, p. 278-283.

le 3e l. d'*Esdras* par les mots : καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς σὺν τέκνοις (IX, 36) rend la leçon primitive d'*Esdr.* X, 44b, à savoir : וישיבו מהם נשים ובנים *et ils renvoyèrent les femmes et les enfants* (1).

Dans notre théorie, il ne doit donc pas être question d'une interruption brusque et inexplicable des Mémoires d'Esdras; et nous n'avons pas à répondre aux questions sans objet que l'on nous pose à cet égard. C'est la fin de la lutte contre l'élément étranger que l'auteur nous raconte. Le silence qui suit *Esdr.* X, 44 s'explique, d'après notre exposé de l'histoire, par la circonstance qu'il n'y avait plus rien à dire. On n'a qu'à mettre bout à bout le récit de la restauration du temple, puis *Esdras* IV, 6-23, puis le livre de *Néhémie*, enfin *Esdras* VII-X, pour avoir l'histoire complète des différentes phases à travers lesquelles se poursuivit, jusqu'à la victoire finale, la lutte de la communauté du second temple avec les difficultés et les dangers que lui suscitèrent ses rapports avec les populations d'alentour.

10° Le second livre des *Machabées* II, 13 reproduit une notice d'après laquelle Néhémie aurait réuni en une collection les écrits *touchant les Rois ainsi que les livres des prophètes et de David* (les psaumes). Cette notice, aussi bien que celle qui la suit au v. 14 touchant Judas Machabée, porte un air bien caractérisé de tradition authentique. D'autre part, les données de la tradition juive au sujet du rôle rempli par Esdras le *Sopher* dans l'histoire de la littérature sacrée, s'expliquent le mieux par la supposition que c'est à lui que remonte la constitution officielle du canon des livres sacrés des Hébreux, bien entendu pour ce qui regarde *la Loi et les Prophètes* (2). L'œuvre d'Esdras apparaîtrait ainsi, une fois de plus, comme l'achèvement de celle de Néhémie.

11° Nous avons déjà plusieurs fois mentionné la grande assemblée de Jérusalem dans laquelle, quelque temps après la restauration des murs, il fut procédé à la reconstitution de la communauté juive, *Néh.* VIII ss. Ici pour la première fois Esdras apparaît sur la scène à côté de Néhémie. La question est de savoir si le rôle qui lui est attribué en cette occasion suppose la mission dont nous le voyons chargé, l'autorité dont il est revêtu *Esdr.* VII-X. Nikel l'affirme; il écrit que nous voyons *Néh.* VIII-X la personne de Néhémie lui-même disparaître presque complètement pour faire place à la figure du grand sopher (3). Voici ce que nous voyons pour notre part :

a) *Quant à Esdras.* Notons tout d'abord que le discours de *Néh.* IX

(1) *Réponse à Kuenen*, p. 32 ss.; *Nouv. Études*, p. 283-286.
(2) *Nouv. Études*, p. 307, 310.
(3) L. c., p. 197.

n'est attribué à Esdras que dans une glose de la version grecque. Les mots καὶ εἶπεν Ἔσδρας (v. 6) sont visiblement interpolés, puisque le discours dans les versets précédents est attribué aux lévites (1) et que les mots en question l'interrompent après la première phrase (v. 5). On n'a donc pas le droit d'écrire à ce propos : « ... Enfin Esdras parut et prononça une longue prière... (2) ». — La glose que nous venons de relever n'est qu'une manifestation de la tendance qui se montre aussi dans le texte massorétique au ch. VIII et qui s'explique par les rapports légendaires que la tradition juive établit de bonne heure entre Esdras et « la Grande Synagogue » (3). Ainsi il est plus que probable que *Néh.* VIII, 9 la mention d'*Esdras* et des *lévites* est interpolée; en effet les verbes sont au singulier (vv. 9 s.) : « Et Néhémie... *dit*..., ... et *il leur dit*... » De même au v. 14 la mention d'Esdras ne s'harmonise pas avec la construction de la phrase : « le second jour les chefs de famille s'assemblèrent *auprès d'Esdras le sopher et* pour prêter attention aux paroles de la Loi ». La particule conjonctive *et* accuse une addition faite au texte primitif. Celui-ci aura porté simplement : « ... s'assemblèrent pour prêter attention aux paroles de la Loi ». La suite répond parfaitement à cette lecture, v. 14 : « ... et ils trouvèrent écrit dans la Loi, que Dieu avait commandé par l'organe de Moïse... (4) ».

Aux vv. 1 ss. il est donc raconté qu'on dit à Esdras d'apporter le livre de la Loi, pour lire la Loi devant le peuple assemblé; qu'il lut la Loi le premier jour du matin jusqu'à midi, monté sur une estrade de bois d'où il dominait tout le peuple, et entouré de lévites; qu'il commença par une doxologie en l'honneur de Jéhova, à laquelle le peuple répondit; qu'ensuite on lut dans le livre clairement et distinctement et que le peuple comprenait la lecture.

Esdras est ici, la chose est claire, l'objet d'une distinction qui prouve qu'à sa qualité de membre de la famille des grands prêtres, il joignait aussi celle d'un *Sopher* déjà connu pour son application à l'étude de la Loi. Mais il ne lui est attribué aucun acte d'autorité, aucune parole en dehors de son office de lecteur (5). Le rôle qu'il remplit est présenté, non pas comme l'exécution d'une mission spéciale qui lui aurait été confiée par le roi (!), mais comme l'exercice d'une fonction ordinaire

(1) v. 4 s. Au sens de l'auteur, c'était sans doute un lévite qui prononça le discours au nom de tous.

(2) Nikel, l. c., p. 201.

(3) Cette même tendance se révèle d'une manière plus accentuée encore dans la disposition que donne aux récits α' *Esdras* (apocryphe). Voir *Nouvelles Études*, p. 308.

(4) *Nouvelles Études*, p. 287 ss.

(5) *Néh. et Esdras*, p. 63 ss.; *Nouvelles Études*, p. 293 ss.

dans les assemblées d'Israël, bien que l'assemblée décrite ici emprunte aux circonstances une solennité particulière. La preuve de la vérité de notre appréciation, c'est que dans la suite le narrateur ne montre aucun souci de mettre en relief la figure personnelle d'Esdras; ce n'est pas le lecteur, c'est la lecture de la Loi qui est pour lui la chose importante; v. 3 : les oreilles de tout le peuple étaient attentives *au livre de la Loi;* v. 8 : *ils lurent* dans le livre de la Loi; v. 12 : le peuple avait compris les paroles qu'*ils lui avaient* enseignées; v. 13 s. : les chefs de famille... s'assemblèrent *pour prêter attention à la Loi* (1) *et ils trouvèrent* écrit dans la Loi; v. 18 : *on lut* dans le livre de la Loi tous les jours.

En présence de ces données nous concluons que c'est une prétention arbitraire, et même absurde, de soutenir que le rôle rempli par Esdras *Néh.* VIII ne se comprend pas à moins de supposer qu'une bonne quinzaine d'années auparavant il était arrivé de la Babylonie chargé de pleins pouvoirs pour l'administration de la Judée! Voir ce que nous ajoutons plus loin, 12° et 13°.

b) *Quant à Néhémie.* Le rôle de Néhémie dans la grande assemblée de Jérusalem peut être apprécié à l'aide des observations que voici.

α. C'est Néhémie, comme il le rapporte lui-même (2), qui eut d'abord l'intention (3) de convoquer une assemblée générale en vue de procéder au recensement des familles juives. La trouvaille du registre des familles rapatriées sous la conduite de Zorobabel put lui permettre de surseoir d'abord à l'exécution de son projet. Mais le recensement qu'il s'était proposé de faire avait pour but d'aviser au peuplement de la ville sainte, comme le contexte le montre (*Néh.* VII, 4 s.). Or ce dernier point fut précisément traité dans la grande assemblée *Néh.* VIII ss., comme nous l'apprenons *Néh.* XI, 1 ss. C'est donc à Néhémie que doit remonter la convocation de l'assemblée décrite aux chapitres VIII ss.; et dès lors il est absolument invraisemblable que Néhémie aura disparu entièrement ou presque entièrement en cette occasion.

β. De fait, d'après *Néh.* VIII, 9, c'est Néhémie qui préside l'assemblée. C'est lui qui intervient (4) pour donner des instructions et pour engager à la joie le peuple que la lecture de la Loi avait porté à des manifestations intempestives d'attendrissement.

(1) Voir plus haut, dans le présent paragraphe.

(2) *Néh.* VII, 5.

(3) Le cohortatif וְאֶקְבְּצָה n'exprime en effet qu'une intention : *ut congregarem.* Cf. *Néh. et Esdras*, p. 9; *Nouv. Études*, p. 256 ss.

(4) Néhémie est nommé *le premier* dans notre texte. Mais, comme il a été dit, il est à peu près certain qu'il était nommé *seul* dans le texte primitif. — Remarquez que le v. 12 se rattache immédiatement au v. 10.

γ. Le nom de Néhémie figure en tête de la liste des familles signataires de l'alliance que le peuple avait conclue avec Dieu dans la grande assemblée (1). Le nom d'Esdras est absent, alors qu'il aurait pu au moins figurer à côté de celui de Néhémie, à la place de Sidqia. C'est ainsi qu'Esdras, à la faveur de sa compétence spéciale et des « pleins pouvoirs dont il était chargé » en matière de réforme religieuse, éclipse complètement Néhémie dans l'assemblée de Jérusalem (2)!

δ. C'est Néhémie, et la chose n'a rien de surprenant après ce que nous venons de constater, qui dut, plus tard, tenir la main à la fidèle observation des résolutions qui avaient été prises par l'assemblée (3).

Il est donc peu sérieux d'avancer, qu'en insistant p. e. sur la « petite difficulté » qui résulte pour la chronologie traditionnelle de l'absence totale d'Esdras aux chapitres I-VI de *Néhémie*, nous nous en préparons « une beaucoup plus grande » pour notre théorie, à savoir l'impossibilité d'expliquer le rôle « si considérable » rempli par Esdras dans l'assemblée de *Néh.* VIII-X, en regard « de la disparition presque complète de Néhémie » (4)!

Autre chose serait de dire que *dans la relation* des actes de l'assemblée, Néhémie a pu s'abstenir de propos délibéré d'écrire à la première personne, pour ne pas nuire à l'impression du caractère de spontanéité que devaient revêtir, dans l'économie du récit, les décisions de l'assemblée tenue sous sa direction. Ceci est un problème d'ordre littéraire sur lequel nous n'avons pas à revenir (5).

12° Esdras apparaît une seconde fois sur la scène *Néh.* XII, 36. Néhémie raconte que pour célébrer l'inauguration du mur, il organisa deux cortèges. Dans l'un la place d'honneur, en compagnie d'une moitié des chefs de famille de Juda, est occupée par Hoschaja (6); dans l'autre par Néhémie lui-même (v. 38, 40). Esdras, si la mention est authentique, figure dans le premier cortège à la tête d'un groupe de chantres (v. 36). Qui croira que dans une occasion de ce genre, c'eût été là la place naturelle d'un personnage représentant depuis de longues années à Jérusalem, le grand roi, comme administrateur général des affaires juives? Nikel trouve cela convaincant et allègue comme preuve (7) de la priorité de l'expédition d'Esdras sur la mission

(1) *Néh.* X, 2.
(2) Nikel, l. c., p. 197.
(3) *Néh.* XIII, 8 ss.
(4) Nikel, l. c.
(5) *Nouv. Études*, p. 255 ss.
(6) *Néh.* XII, 32; cfr. *Nouv. Études*, p. 291 s.
(7) L. c., p. 157.

de Néhémie, la place d'honneur tenue par le *sopher*, sous la conduite « d'un certain Hoschaja » (1), lors de la dédicace des murs!

N'avons-nous pas au contraire le droit de répéter que « pour lire la Loi devant le peuple assemblé en plein air, pour être jugé digne de conduire dans un cortège d'actions de grâces le groupe des musiciens et des chantres, ce n'est pas, comme qualité physique, un grand âge qu'il fallait à Esdras, mais de vigoureux poumons (2) »?

Esdras est jeune, au temps où se passent les événements décrits *Néh.* VIII ss. Rien, dans le rôle qui lui est ici dévolu, n'est de nature à lui faire attribuer, pour cette époque, plus de 25 à 30 ans. Bien que les distinctions dont il est déjà l'objet présagent ce qu'il peut devenir un jour, il n'est pas encore l'homme « qui n'a qu'à commander pour que tous lui obéissent (3) ». C'est Néhémie qui règle tout (*Néh.* I-VI; VII, 5; VIII, 9; X, 2; XII, 31 ss.).

13° Qu'on se rappelle à présent ce qui se passa à Jérusalem après le départ de Néhémie. Vers 433 celui-ci était retourné à Suse. Aussitôt les abus les plus graves se produisent dans la communauté nouvellement reconstituée. S'il était vrai, contrairement d'ailleurs aux données des textes, qu'Esdras eût été l'âme et le principal auteur de la réformation décrite *Néh.* X, en vertu des pouvoirs qu'il tenait du roi, comment laisse-t-il ainsi son œuvre se ruiner sous ses yeux? Comment n'empêche-t-il pas un Tobie l'Ammonite de s'installer dans les dépendances du sanctuaire et de s'arroger des prétentions sacrilèges? Pourquoi faut-il que Néhémie retourne en Judée pour mettre un terme au relâchement? « Pendant que tout cela se passait, dit Néhémie, je n'étais pas à Jérusalem (4) ». Cela explique tout. Pour faire entendre au lecteur qu'il n'y avait pas, en ce moment, à Jérusalem, d'autorité assez forte et en même temps assez zélée pour maintenir dans le devoir la jeune communauté à peine réformée, Néhémie se contente de rappeler que le grand prêtre lui-même se montrait de connivence avec l'intrus Tobie (5). A s'expliquer au sujet d'Esdras il ne songe absolument pas (6). Esdras n'était pas encore le chef nommé par le

(1) L. c., p. 196.
(2) *Nouv. Études*, p. 29 .
(3) *Esdr.* X, 4.
(4) *Néh.* XIII, 6.
(5) L. c., v. 4.
(6) Nikel semble insinuer (p. 218) qu'Esdras était mort avant le départ de Néhémie. Renan trouvait plus simple et plus décisif de le faire mourir avant la première mission de ce dernier (*Hist. du peuple d'Israël*, IV, 1893, p. 97; cfr. *Nouvelles Études*, p. 302 s.). C'était plus respectueux que de faire échouer le héros, dans ses vieux jours, au rôle secondaire qui lui est attribué *Néh.* XII, 36. Mais Renan lui-même n'était pas très rassuré touchant sa supposition. A ne considérer dans toute cette histoire, que les données relatives aux fonctions

roi et reconnu de tous dans sa patrie. Peut-être avait-il quitté la Judée pour accompagner Néhémie en Orient, quand celui-ci retourna à Suse en 433. C'est tout ce que les patrons de la chronologie traditionnelle eux-mêmes pourraient alléguer (1), pour expliquer, à leur point de vue, les faits racontés *Néh.* XIII.

14° Soit en 433, soit plus tard, Esdras, après les événements racontés dans le livre de *Néhémie,* doit s'être rendu en effet de Judée en Orient, d'où il ramena en l'an 7 d'Artaxerxès II une caravane d'émigrants. Qu'Esdras était arrivé de la Judée en Orient avant l'expédition racontée *Esdr.* VII, ce n'est pas là un simple *postulatum* de notre théorie chronologique; la chose est en elle-même très vraisemblable. Car d'un côté il semble que la sollicitation d'une nouvelle émigration de Juifs d'Orient ait dû partir de Jérusalem, à une époque où l'expédition de Zorobabel appartenait déjà à un lointain passé; et d'autre part il n'est pas moins sûr que celui que nous voyons à la tête des émigrants, dût être celui-là même qui aura le plus contribué à provoquer et à stimuler cette manifestation d'enthousiasme national (2). Esdras, un membre de la famille des grands prêtres, fut le chef de ceux qui entreprirent d'aller, parmi leurs compatriotes établis en Babylonie, propager l'idée d'un nouvel exode. On ne peut nier non plus que l'opportunité de cette seconde émigration se comprend à merveille après le relèvement de Jérusalem et de ses murs, après le repeuplement de la ville sainte qui avait absorbé une partie de la population de la banlieue, après la reconstitution de la communauté judéenne par Néhémie. Certes, à l'époque de ce dernier et avant lui, il ne manquait pas, parmi les colonies juives à l'étranger, des hommes animés d'un zèle ardent pour la grandeur de Jérusalem; sans eux la ville sainte ne se serait peut-être point relevée de ses ruines (3). Mais, on le conçoit sans peine, il fallut un changement profond des circonstances en Judée, il fallut qu'on y éprouvât un vif besoin de renfort, pour déterminer un nombreux essaim de familles à abandonner leurs foyers et à venir chercher dans la terre que leurs pères avaient quittée depuis plusieurs générations, une nouvelle patrie.

remplies par Esdras, n'y aurait-il pas moyen d'arranger les choses plus complètement? On supposerait qu'avant la mission de Néhémie le *Sopher* était devenu malade ou infirme; ainsi s'expliquerait-on que Néhémie n'eut guère à s'inquiéter de son concours dans l'œuvre des murs. Plus tard il entra en convalescence. On le vit donc paraître dans la grande assemblée comme lecteur de la Loi et dans la cérémonie de la dédicace du mur comme chef d'un groupe de chantres. Mais, ayant trop présumé de ses forces, il mourut bientôt après de la fatigue que lui avaient causée ces exercices trop violents pour son âge et sa santé.

(1) C'est l'avis qu'ont exprimé J. Halévy et G. Rawlinson. Cfr. *Nouvelles Études*, p. 296.

(2) *Nouvelles Études*, p. 296 s.

(3) Plus haut, § II, 1°, 8°.

Quant à l'âge auquel Esdras devait être arrivé en l'an 7 d'Artaxerxès II (398), il résulte des observations faites plus haut (1), que pour résoudre cette question avec quelque sûreté, nous devrions être fixés avant tout sur la date de l'assemblée de *Néh.* VIII ss. Esdras en ce moment en était à ses débuts, et, comme il a été dit, ne devait guère avoir plus de vingt-cinq à trente ans. Si l'on rapporte l'assemblée aux années 442-440, il s'ensuivra que lors de son retour en Judée, il pouvait avoir environ de soixante-dix à soixante-quinze ans. Si on place l'assemblée vers 435, on pourra rajeunir d'autant l'envoyé d'Artaxerxès II. Dans tous les cas, le portrait que nous tracent du *sopher* les chapitres IX-X d'*Esdras* est celui d'un vieillard ou d'un homme au déclin de la vie. On a beau nier l'exactitude de l'esquisse que Halévy traçait du personnage (2); il est trop évident que les traits en sont fidèlement empruntés au texte. Il est évident, par exemple, que Schekanja vient à propos rappeler à Esdras qu'agir vaudrait mieux que se lamenter (3). Dans l'institution du tribunal aussi, Esdras ne fait que suivre l'impulsion venue d'ailleurs (4); et quand même on aurait recours ici à l'hypothèse d'une concertation préalable, le procédé ne témoignerait pas de la vigueur ou de l'énergie de notre héros.

15° On n'a pas le droit de négliger, dans l'étude de la question de chronologie qui nous occupe, les données de l'histoire profane. Nous savons que sous Artaxerxès Ier la Perse fut engagée dans des guerres longues et ruineuses qui ne se terminèrent qu'en 449 (?) En l'an 459-458 notamment, il ne pouvait être question d'envoyer en Judée un administrateur juif chargé de trésors pour le temple et autorisé à réclamer des subsides aux caisses publiques pour le culte de Jéhova. Les armes perses venaient alors d'essuyer en Égypte, et en même temps sur mer, des défaites écrasantes. Le grand roi revint à la charge contre Inaros avec une armée de 300 ou de 200.000 hommes et une flotte de 300 vaisseaux. Cette campagne, commencée au début du règne d'Artaxerxès Ier, se termina enfin par la victoire en 455. Peut-être convient-il de rapporter à cette date la démarche de Bischlam, Mithredath et Tâb'el (*Esdr.* IV, 7). Mais pour l'expédition d'Esdras, alors même qu'on essaierait de rabattre de l'édit d'*Esdr.* VII, il n'y a pas de place en 458! Les Athéniens et les Égyptiens recommencèrent bientôt les hostilités. Ce n'est qu'après 449 qu'Artaxerxès eut la paix. C'est après cette date

(1) § I, E; § II, 11°, 12°.
(2) *Néh. et Esdras*, p. 85; *Nouv. Études*, p. 298.
(3) *Esdr.* X, 2 ss.
(4) *Ibid.*, X, 12 ss.

aussi que viennent très naturellement se placer l'accusation de Rehoum et de Schimschaï contre les Juifs qui, sans doute, avaient profité des troubles pour reprendre les travaux aux murs de la ville; et puis la mission de Néhémie en 445.

D'autre part, la septième année d'Artaxerxès II, c'est-à-dire l'époque à laquelle ce roi venait de triompher de la révolte de Cyrus le Jeune, se prête parfaitement à l'histoire du retour d'Esdras. C'était d'ailleurs la première époque favorable à une nouvelle émigration juive depuis les jours de Néhémie (1).

Le lecteur remarquera aussi que dans notre système chronologique, il n'est pas besoin d'attribuer au même roi d'abord l'édit d'*Esdras* VII, où les Juifs sont comblés de faveurs, puis celui d'*Esdras* IV, 8-23, où les Juifs sont très mal traités; et enfin la mission de Néhémie. Il est bien vrai qu'Artaxerxès Ier était un roi faible; mais on pourrait trouver que les deux derniers actes seuls suffisent amplement à faire droit à sa réputation. La faveur témoignée à Néhémie, qui est accompagnée de réserves, est d'ailleurs beaucoup moins absolue que celle dont Esdras fut l'objet (2).

16° Lors de la mission de Néhémie, le grand prêtre à Jérusalem était Eliaschib. Ce pontife était encore en fonction lorsque Néhémie revint en Judée la seconde fois, c'est-à-dire vers 428 probablement. Eliaschib eut pour premier successeur son fils Joïada; pour second successeur son petit-fils Johanan (3), appelé pourtant *Johanan-ben-Eliaschib* (4). Le grand prêtre en fonction au commencement du IVe siècle, en 398, était donc Johanan-ben-Eliaschib. Or nous lisons *Esdr.*, x, 6, qu'Esdras, se levant de sa prière devant le temple, après avoir reçu le serment du peuple, se rendit à l'appartement de Johanan-ben-Eliaschib. Malgré les développements dans lesquels nous sommes entrés à cet égard (5), Nikel a l'air de croire que l'argument que nous faisons valoir ici repose simplement sur une coïncidence de noms, et il se montre tout à coup très défiant de cette sorte de coïncidences (6). Cette fois il a tort. Le nom de Johanan-ben-Eliaschib

(1) Cfr. *Néh. et Esdras*, p. 70-73; *Réponse à Kuenen*, p. 58 s.; *Nouvelles Études*, p. 296 s.

(2) *Néh. et Esdras*, p. 68 s.

(3) *Néh.* XII, 22.

(4) *Néh.* XII, 23 (*massor.*).

(5) *Néh. et Esdras*, p. 32-39; *Réponse à Kuenen*, p. 79-88.

(6) L. c., p. 158 s. — On peut s'étonner que Nikel n'ait point songé à défendre l'identité de l'Esdras de *Néh.*, VIII, avec celui d'*Esdras* VII-X. Car enfin il y a eu plus d'un Ezra; il y en a un, par exemple, *qui lit la Loi* devant les hommes de Judas Machabée, II *Mac.* VIII, 23. Et la variété des titres qui sont donnés à l'Esdras de *Néh.* VIII (coll. α' *Esdras*, IX) pourrait donner à réfléchir? (cfr. *Nouv. Études*, p. 288 s.).

ne se présente pas, *Esdr.* x, 6, dans une liste sujette à caution; il ne peut être suspect d'interpolation. Il fait partie essentielle d'un contexte et ce contexte est d'une portée très claire. Il est évident que notre Johanan est un grand personnage; c'est à ce titre que le narrateur nous le présente, dans les circonstances où l'on se trouvait et devant les mesures qu'il s'agissait de prendre, comme honoré, dans son appartement au temple, de la visite d'Esdras à qui il donne l'hospitalité. Or le narrateur — c'est le Chroniste qui abrège ici les Mémoires d'Esdras — ne juge pas nécessaire d'indiquer la qualité du personnage haut placé qu'il met en scène. Pourquoi? Parce qu'il le suppose connu, naturellement. Quel est le Johanan-ben-Eliasehib revêtu de hautes fonctions en rapport avec le temple, qu'à l'époque du Chroniste il suffisait de désigner par son nom, parce qu'il appartenait à l'histoire? Le grand prêtre Johanan. C'est avec lui qu'Esdras doit, sans doute, se concerter touchant l'affaire des mariages. On voit que notre argument se présente dans des conditions tout autres que la série de noms communs aux époques de Néhémie et d'Esdras, que Nikel servait pêle-mêle au lecteur.

Au reste, comme nous l'avons remarqué ailleurs (1), la tradition juive confirme la donnée d'*Esdras* x, 6 au sujet de la collaboration d'Esdras et du grand prêtre Johanan. D'un côté la Misehna (2) rapporte que le grand prêtre Johanan abolit la confession prescrite par *Deut.* xxvi, 12 ss., à l'occasion de l'offrande des dîmes (parce que les Israélites ne pouvaient plus proclamer, avec vérité, qu'ils avaient donné la dîme aux lévites); d'autre part, nous lisons dans le Talmud que c'est Esdras qui enleva définitivement aux lévites la jouissance des dîmes, soi-disant en punition de l'indifférence qu'ils avaient montrée au moment de l'expédition du *Sopher* (*Esdr.* viii, 15) (3).

17° Ceci nous rappelle l'harmonie dans laquelle se trouve notre système chronologique avec l'histoire de l'institut des lévites après l'exil (4). Il est certain que durant la seconde moitié de la période postexilienne, les lévites tombèrent dans un état de dégradation de plus en plus profonde; qu'en particulier ils cessèrent de participer à la jouissance des dîmes. Nous voyons déjà sous Néhémie les lévites en butte à des injustices en cette matière. Les clauses de la constitution donnée par Néhémie affirment, il est vrai, avec insistance, le

(1) *Le Sacerdoce lévitique*, p. 60 s., 400 s.
(2) *Sota* IX, 10; *Maaser Scheni*, V, 15.
(3) *Ketuboth* 26ᵃ; *Chullin* 131ᵇ; *Jebamoth* 86ᵇ. — Cfr. *Le Sacerdoce lévitique*, p. 61 s.
(4) *Sacerdoce lévitique*, p. 36-47, 54-62.

droit des lévites appuyé sur la loi (1); mais Néhémie a la plus grande peine à le faire respecter (2). Le dépouillement des lévites doit avoir été officiellement consommé après l'époque de Néhémie. Comme nous venons de l'entendre, c'est à Esdras et Johanan que le Talmud fait remonter l'origine de cette innovation. Esdras se trouve donc ramené ici après l'époque de Néhémie. Le témoignage du Talmud en cette occasion paraîtra d'autant moins suspect de fiction tendancieuse, qu'il répond très bien aux données de l'histoire et qu'il n'a rien d'élogieux pour Esdras.

18° Dans l'*Ecclésiastique* XLIX, 15 (*gr.* 13), Néhémie clôt la série des grands hommes, immédiatement après Zorobabel et Jeschoua, les héros de la restauration du temple. De même dans la notice *Néhém.* XII, 47, « l'époque de Néhémie » fait suite immédiatement à celle de Zorobabel. On peut déjà se demander comment Esdras et l'époque de son retour auraient pu être omis en de pareilles occasions, si l'expédition racontée *Esdr.* VII s., qui fit sans doute époque au premier titre dans l'histoire du second temple, avait eu lieu avant la mission de Néhémie?

Mais il y a plus. Dans une notice d'ordre purement chronologique, puisqu'elle expose la trame de la succession des familles sacerdotales et lévitiques, nous lisons : « Ceux-là furent en fonction *aux jours de Joïaqîm* fils de Josedeq et *aux jours de Néhémie* le *pecha* et d'*Esdras le prêtre-sopher* (3). » L'époque de Joïaqim, le père d'Eliaschib, précède immédiatement celle de Néhémie. A ne considérer que les seuls termes de la notice en question, il serait difficile de dire si l'auteur entend désigner aussi comme deux époques distinctes et successives, ou moralement comme une même époque, « les jours de Néhémie le *pecha* et d'Esdras le prêtre-*sopher* ». Mais si le retour d'Esdras raconté *Esdr.* VII s. était tombé treize ans *avant* la mission de Néhémie, on ne s'expliquerait pas l'ordre suivi dans l'énumération. D'autre part, cet ordre se comprend parfaitement dans la supposition qu'Esdras arriva à l'apogée de sa carrière et ramena sa colonie d'émigrants, *après* l'époque de Néhémie. Nous concluons que la tradition, attestée par les textes que nous venons de signaler, ne connaît pas encore Esdras comme *prédécesseur* de Néhémie (4).

19° Pour finir par où nous avons commencé, nous en appellerons encore au témoignage de Néhémie. En un endroit de ses Mémoires,

(1) *Néh.* X, 38-40.
(2) *Ibid.* XIII, 10-13.
(3) *Néh.* XII, 26.
(4) *Néhémie et Esdras*, p. 67 s.; *Nouvelles Études*, p. 309.

Néhémie parle des captifs qui étaient revenus en Judée avant l'époque de sa mission. Comme il songeait à faire un recensement du peuple, il trouva, raconte-t-il, le registre des familles de la captivité « *qui étaient revenues d'abord* » (1). C'est ainsi qu'il appelle les colons ramenés par Zorobabel (VV. 6 ss.). On pourra remarquer que les mots : « ceux qui étaient revenus d'abord », s'appliqueraient parfaitement aux caravanes ramenées par Zorobabel, même dans l'hypothèse que l'expédition d'Esdras eût, elle aussi, eu lieu avant la mission de Néhémie. Pour nous rendre compte exactement de la portée des paroles de Néhémie, voici ce que nous avons à considérer. L'expression בראשונה signifie formellement une simple idée d'antériorité, de priorité, de précédence, en regard d'un terme en vue, et se rend le mieux, d'une manière générale, par « *d'abord* ». Si le terme en regard duquel l'idée d'antériorité se conçoit, est, de par la nature des choses, la suite d'une série continue, p. e. des rangs d'une armée ou d'une flotte, des actes successifs d'un combat, alors la notion exprimée par la formule en question, équivaut matériellement à celle de *en tête, en premier lieu;* mais la signification de l'expression reste la même. Si le terme en regard duquel l'idée d'antériorité se conçoit, est un fait déterminé, ou un fait actuel, ou le moment présent, alors la notion exprimée par notre formule équivaut matériellement à *auparavant, la fois précédente,* ou *autrefois.* Cette application est de loin la plus fréquente. Dans le cas qui nous occupe, *Néh.* VII, 5, le terme en regard duquel l'idée d'antériorité se conçoit, n'est point de par la nature des choses la suite d'une série continue, évidemment. Ce terme n'est pas non plus le fait déterminé du retour d'Esdras, auquel il n'y a pas la moindre allusion, ni dans le contexte, ni dans tout le livre de *Néhémie.* Ce terme ne peut être que, ou bien le fait de la mission de Néhémie décrite dans les six chapitres qui précèdent, et en ce cas l'idée exprimée par notre formule équivaut à celle de *auparavant;* ou bien le moment présent, et alors l'idée exprimée équivaut à celle de *autrefois.* Dans les deux cas, la conclusion pour le point qui nous occupe est la même. Si Néhémie avait connu l'émigration d'Esdras, il aurait dit, pour en distinguer ceux qui l'avait précédée : « ... ceux qui étaient revenus sous Cyrus », ou « avec Zorobabel ». En appelant, en regard du présent ou de sa propre mission, les colons de Zorobabel : « ceux qui étaient revenus *d'abord* », sans éprouver le besoin d'une désignation plus précise, il témoigne qu'il n'avait aucune connaissance du retour de la caravane d'Esdras. — Au reste, en insérant le registre

(1) *Néh.* VII, 5.

dans ses Mémoires, Néhémie a voulu, comme le contexte l'indique, communiquer au lecteur un document qui exposait d'une manière approximative le dénombrement des familles faisant partie de la communauté d'Israël à son époque ; ou qui constituait tout au moins la base du recensement qu'il avait en vue de faire (1). On ne s'explique pas, dans ces conditions, qu'il n'eût pas fait même une allusion à la caravane qu'Esdras aurait ramenée.

C'est sur l'ensemble de ces raisons que s'appuie notre conclusion touchant l'ordre chronologique à établir entre les faits racontés dans le livre de *Néhémie* et les chapitres VII-X du livre d'*Esdras*. La mission de Néhémie tombant en l'an 20 d'Artaxerxès Ier (445-444), celle d'Esdras devra être rapportée à l'an 7 d'Artaxerxès II (398).

A. Van Hoonacker.

Louvain, 8 nov. 1900.

(1) *Néh. et Esdras*, p. 67; *Nouvelles Études*, p. 256 ss.

ÉTUDE SUR LE
MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL
CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT

II. LES ÊTRES INTERMÉDIAIRES (1).

La croyance à des entités intermédiaires entre Dieu et la création n'était pas chose inouïe à l'époque du Bas-Judaïsme. Les premiers linéaments, à peine esquissés, il est vrai, se retrouvaient dans les parties les plus anciennes de l'Ancien Testament et précisément dans le livre de la Loi, dont la lecture formait l'élément essentiel de culte synagogal. Le souvenir ainsi sans cesse ravivé de ces premiers essais ne put que faciliter la croyance à la personnification des attributs divins, en l'autorisant d'un précédent traditionnel et éminemment respectable. La Genèse et l'Exode parlaient de nombreuses apparitions et révélations de Iahweh, mais parfois le texte sacré en parlait dans des termes qui pouvaient facilement faire penser sinon à un dédoublement de l'être divin, du moins à une forme sensible d'apparition plus ou moins distincte de la divinité elle-même.

(1) Cette étude a pour but principal d'analyser les textes et de montrer le développement progressif de la pensée, sans vouloir rechercher les causes ou occasions extérieures qui contribuèrent à créer dans les âmes les dispositions immanentes correspondantes : si ces causes ne nous échappent pas complètement, elles ne peuvent pas non plus être identifiées avec certitude.

Le développement doctrinal des Êtres intermédiaires, constatable dans les livres canoniques, ne s'égara pas dans les exagérations des livres apocryphes-pseudépigraphes, des théories de Philon et des rêveries du rabbinisme. Il fait partie d'un grand courant doctrinal, qui se produisit sur une base révélée, sous l'action continuelle de la révélation, par l'organe de l'inspiration.

Parallèlement à ce courant doctrinal se continuait, quoique affaibli, le courant mystique de l'époque des prophètes. Car malgré la spiritualisation excessive de l'idée de Dieu, telle que nous la constatons dans certains milieux juifs (Henoch, etc.), la conscience des relations très étroites entre Dieu et l'âme humaine resta très vive dans d'autres milieux. Certains psaumes canoniques récents, les Psaumes de Salomon, IV Esdras en sont une preuve. Nous reviendrons sur ce sujet dans une étude sur la piété du Bas-Judaïsme. En terminant cette étude sur la doctrine des êtres intermédiaires, nous montrerons comment par une assistance spéciale de Dieu elle a été préservée des écueils, où la spéculation humaine aurait pu la faire échouer.

Ainsi l' « Ange de Iahweh » pouvait passer pour être autre chose que l'essence divine, quand on lisait (1) que Iahweh charge « son Ange » de précéder son peuple. Ailleurs (Ex. **33** 12 sq.) on entendait parler de l'inquiétude de Moyse : Iahweh refuse de quitter le Sinaï, il ne veut pas accompagner les Israélites en Chanaan, mais confie ce soin à un ange (2). Mais en d'autres endroits ce qui est dit de l'ange de Iahweh est aussi dit de Iahweh lui-même. Ainsi l'ange de Iahweh dit à Abraham : « Non pepercisti unigenito filio tuo PROPTER ME » (Gen. **22** 12); il est même formellement appelé Dieu (3) ou se nomme Dieu lui-même (4); aussi on n'éprouve aucune difficulté à employer leurs noms indifféremment (5) et on n'hésite pas à attribuer à l'un les actions de l'autre (6). L'ange de Iahweh ne serait donc pas un être spirituel créé par Dieu, comme les anges que Jacob voit dans son rêve à Béthel, mais une manifestation sensible, une révélation constatable de sa présence, de sa protection, de son activité ad extra. On comprend dès lors, que Dieu ait pu dire en parlant de son ange : שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ « par lui je me révèle » (Ex. **23** 21).

Un essai analogue de personnification d'activité divine, oscillant encore entre la distinction et l'identification, se retrouve dans la conception de la Face de Dieu. Devant les instances de Moyse, non satisfait de la première concession de Dieu, qui veut se faire remplacer par son ange, Iahweh cède de nouveau mais encore en partie seulement : « C'est sa Face qui le précédera » (Ex. **33** 14). Ici aussi l'identification pouvait être incomplète dans l'esprit des Israélites; ils pouvaient facilement croire que Moyse lui-même faisait une distinction entre Iahweh et sa Face (7) et voir dans celle-ci une forme d'apparition, qui représentait et remplaçait Iahweh auprès de son peuple, surtout s'ils se rappelaient que Iahweh et son ange étaient juxtaposés dans des passages analogues (cf. supra Gen. **48** 15-16 etc.). Il est vrai que la distinction était cette fois moins facile; aussi elle s'effaça plus

(1) Ex. **23** 20 : Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te...

(2) Ex. **33** 2-3 : Mittam præcursorem tui angelum... ; non enim ascendam tecum...

(3) Gen. **32** 28 : ... contra Deum fortis fuisti... ; v. 30. Vidi Deum facie ad faciem.

(4) Gen. **31** 11-12 : Dixitque Angelus Dei ad me... Ego sum Deus Bethel...

(5) Gen. **48** 15-16 : Deus qui pascit me... Angelus qui eruit me... benedicat pueris istis. Cf. Jud. **6** 11-23 : Venit angelus Domini... apparuit ei Angelus Domini... Respexitque ad eum Dominus... Dixitque ei Dominus... Cui dixit Angelus Domini, etc.

(6) Ex. **13** 21 : Dominus autem præcedebat eos... in columna nubis... Ex. **14** 19 : Tollensque se Angelus Dei, qui præcedebat castra... et cum eo pariter columna nubis... **14** 23 : et ecce respiciens Dominus... per columnam ignis et nubis...

(7) Ex. **33** 15 : Et ait Moyses : Si tu non ipse praecedas, ne educas nos de loco isto.

tard. Si les Psaumes parlèrent encore de la Face de Dieu (1), la tendance générale du Bas-Judaïsme supprima bientôt ces anthropomorphismes et l'identification fut complète (2).

Si ces premiers essais de personnification n'arrivèrent pas à une conception voisine de l'hypostase, mais furent oubliés et délaissés, la révélation et la spéculation religieuses se portèrent avec d'autant plus de constance et de succès sur les idées de la SAGESSE, de la PAROLE et de l'ESPRIT, puis plus tard sur celles de la demeure, de la gloire et de la splendeur de Dieu. Ces dernières, il est vrai, ne furent développées que postérieurement au christianisme, mais il sera facile de constater que les racines de cette évolution tiraient la substance de cette doctrine et avaient leur point de départ dans l'Ancien Testament et surtout dans les idées contemporaines du Nouveau Testament. Ici aussi il sera permis de juger l'arbre d'après les fruits qu'il porta.

§ 1. — LA SAGESSE.

Avant de parler de la sagesse de Dieu, l'Ancien Testament parla souvent de la sagesse humaine (I), différente de la religion proprement dite, mais bientôt mise en rapports étroits et même identifiée avec elle (II), universaliste par sa présence dans la nature et dans l'humanité (III), issue de Dieu comme loi de la nature et comme révélation (IV). Dès lors il était naturel qu'on la reconnût comme attribut de Dieu, puis comme intermédiaire entre Lui et le monde sensible et raisonnable : c'était la dernière étape vers la personnification plus ou moins poétique et finalement vers l'hypostase.

I. — Par sagesse (חָכְמָה, σοφία, sapientia) on entendait en général une QUALITÉ HUMAINE, c'est-à-dire l'art de parvenir à son but par l'emploi

(1) P. ex. Ps. **33** : Vultus Domini super facientes mala... Ps. **10** : Oculi Domini... palpebræ ejus...

(2) Is. **63** 9. Lire לֹא צִיר וּמַלְאָךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם (Oort, Budde, Duhm, Cheyne, Marti) : Non nuntius aut angelus, facies ejus salvavit eos... et *ipse* redemit eos. Si le texte massorétique est exact — mais il ne paraît pas l'être, « angelus faciei ejus » ne se retrouve pas ailleurs — les LXX ont en tout cas identifié Dieu et sa Face : Οὐ πρεσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ἔσωσεν αὐτοὺς... Cf. LXX in Ex. **33** 14 αὐτός προσπορεύσομαί σου.

Quant à l'ange de Iahweh, il prit un caractère différent, quand après l'exil et le séjour en Perse l'angélologie juive se développa rapidement. Il devint un ange d'un rang supérieur, intermédiaire spécial de la révélation, presque une sorte de premier ministre ou de grand-vizir à la cour céleste, qui explique aux prophètes les visions qu'ils reçoivent. Visible déjà chez Ézéchiel (**40**), ce rôle fut bien plus actif chez Zach., Dan. (Gabriel) et surtout dans les apocalypses les plus récentes, Hen., Job, IV Esdr., etc. (Cf. Apoc. Joan.). — L'ancien rôle de l'ange de Dieu fut en partie attribué à la Sagesse, cf. Eccli. **22** 7 : « thronus meus in columna nubis ».

de moyens appropriés. C'est ainsi que l'habileté de l'artisan et le talent de l'artiste, grâce auxquels ils arrivent à produire des œuvres d'art (1), la prudence politique, qui garantit les succès du roi et de ses conseillers (2), sont appelés Sagesse. Dans l'histoire de Salomon nous lisons que sa sagesse était célèbre : il était un prince éminent comme administrateur et comme juge (3). Aussi il arrive fréquemment que le juge qui sait discerner le droit et l'injustice soit pour ce motif appelé sage (4). Cette qualité peut se retrouver du reste chez des femmes aussi (5), en particulier chez des princesses (6). — On désigna aussi par ce nom le bon sens pratique, qu'il fût une qualité naturelle ou le résultat d'une longue expérience, l'exactitude dans l'observation, la justesse et la sûreté dans le jugement, la prudence dans l'appréciation des hommes et des choses, le savoir-faire et même la ruse, tout cela appliqué dans la vie privée ou publique (7).

II. — Cette habileté ou prudence humaine exista de tout temps en Israël sous le nom de sagesse. Ses relations avec la religion furent longtemps contradictoires ; elles étaient pacifiques ou hostiles selon que la sagesse était bonne ou mauvaise. Ce double caractère lui fut reconnu jusqu'après l'exil, mais avec cette différence qu'avant l'exil la sagesse humaine conservera un CARACTÈRE PLUTÔT PROFANE QUE RELIGIEUX, qui lui était inhérent dès son origine, tandis qu'après l'exil, sans perdre complètement son aspect profane, elle devint principalement religieuse.

La sagesse des rois pouvait être mauvaise, dès qu'elle était mise au service d'une mauvaise cause (8). En général toute sagesse humaine

(1) Ex. **28** 3 : Et loqueris cunctis sapientibus corde, quos replevi spiritu prudentiæ, ut faciant vestes Aaron... Ex. **35** 30-35 (ambos—Beseleel et Ooliab—erudivit sapientia, ut faciant opera abietarii...;) I Reg. **7** 14 (artificem ærarium et plenum sapientia... ad faciendum omne opus ex ære) ; Is. ; **3** 3 (sapientem de architectis), **40** 20 (artifex sapiens...).

(2) Gen. **41** 33... provideat rex virum sapientem et industrium et praeficiat eum terrae Ægypti.

(3) I Reg. **10** 7, **11** 41. — I Reg. **3** 9 :... ut populum tuum judicare possit et discernere inter bonum et malum. — I Reg. **3** 11 :... postulasti tibi sapientiam ad discernendum judicium. Ibid. **3** 28 : Audivit... Israel judicium quod judicasset rex, et timuerunt regem, videntes sapientiam Dei esse eo ad faciendum judicium.

(4) Dtn. **1** 13 : date ex vobis viros sapientes et gnaros... ut ponam eos vobis principes. Cf. **16** 9 : Judices et magistros constitues... ut judicent populum justo judicio.

(5) II Sam. **14** 2 (mulierem sapientem). — **20** 16. — (Débora est « juge », Jud. **4**).

(6) Jud. **5** 29 : Una sapientior cæteris uxoribus ejus. — (Cf. la reine de Saba, I Reg. **10**.)

(7) I Reg. **4** 29-34 (l'observation de la nature, connaissance des plantes, des animaux, etc.). I Reg. **10** (le génie politique de Salomon, le luxe déployé dans le temple et le palais, la prudence de ses discours et la droiture de ses jugements).

(8) Ex. **1** 9.10 : et ait (sc. rex Ægypti) ad populum suum : Venite sapienter opprimamus eum (sc. Israël).

était irréligieuse, quand l'homme s'appuyait sur elle pour s'affranchir de Dieu ou lui résister (1). Elle était tellement peu liée à la religion, qu'on pouvait la rencontrer jusque chez les païens (2). — Néanmoins il y eut aussi dès l'origine des RELATIONS ÉTROITES ENTRE RELIGION ET SAGESSE. Car la réflexion religieuse appliqua le principe de causalité à la sagesse, dès que celle-ci fut devenue l'objet de la connaissance. Comme qualité humaine la sagesse du paysan (3), celle de l'artiste (4) ou celle du roi (5) fut regardée comme un don de Dieu. Et Dieu la donnait soit en l'accordant comme qualité naturelle, soit en faisant profiter l'homme de son expérience personnelle, soit en l'enseignant : dans ce dernier cas c'était encore Dieu qui donnait l'intelligence à l'homme qui recevait son enseignement. Or la révélation n'était en somme qu'un enseignement divin et la piété exigeait essentiellement que l'homme se laissât instruire par Dieu. Il était donc sage, celui qui se soumettait à la révélation de la volonté divine (6), celui qui s'y refusait était insensé (7). Ainsi les termes « pieux » et « sage », « impie » et « insensé » commencèrent à être synonymes déjà assez longtemps avant l'exil. Dans le judaïsme exilien ces idées acquirent une importance plus considérable, grâce à l'influence profonde qu'exerça Jérémie. Pour ce prophète la piété est de la sagesse, l'impiété est de la folie

(1) Is. **5** 21 : Væ qui sapientes estis in oculis vestris.
29 14 : ... peribit enim sapientia a sapientibus ejus...
(2) Is. **10** 13 : Dixit enim (rex Assur)... in sapientia mea intellexi.
19 11 : ... sapientes consiliarii Pharaonis dederunt consilium insipiens.
Jer. **49** 7. Numquid non ultra est sapientia in Theman?... inutilis facta est sapientia eorum.
Ez. **27** 8 :... Sapientes tui, Tyre, facti sunt gubernatores tui.
27 9 (hebr.) : Senes Giblii et sapientes ejus...
28 1-3 : ... dic principi Tyri... ecce sapientior es tu Daniele... in sapientia et prudentia tua fecisti tibi fortitudinem... in multitudine sapientiæ tuæ... (cf. v. 11 12, 17).
Is. **44** 25 : Dominus... convertens sapientes retrorsum...
47 10 : Sapientia tua et scientia tua hæc decepit te (Babylon).
Zacch. **9** 2 : Emath... et Tyrus et Sidon assumpserunt... sibi sapientiam valde...
(3) Cf. Is. **28** 24-29 : (Deus suus docebit illum).
(4) Ex. **28** 3 : Et loqueris cunctis sapientibus corde, quos replevi spiritu prudentia, est faciant vestes Aaron.
35 30-35 Ecce : vocavit Dominus ex nomine Beseleel... implevitque eum spiritu Dei, sapientia et intelligentia,... Ooliab quoque... ambos erudivit sapientia.
(5) Is. **11** 2 : ... spiritus Domini : spiritus sapientiæ et intellectus...
I Reg. **3** 28 :... videntes sapientiam Dei esse in eo (sc. Salomone).
(6) Os. **14** 2-10 : Convertere Israel... quis sapiens et intelliget ista?
Jer. **9** 12 : Quis est vir sapiens qui intelligat hoc? (sc. que le péché est puni).
Dtn. **4** 6 : Observabitis et implebitis opere, hæc est enim vestra sapientia...
(7) Dtn. **32** 6 : (generatio prava et perversa). Haeccine reddis Domino, populo stulte et insipiens?

Dès son époque les termes employés pour exprimer l'une de ces deux idées le furent aussi pour désigner l'autre (1) ; toutes les deux se rendaient par תורה, מוסר, לקח, מצוה, עצה. Après l'exil le sens religieux attaché à ces termes s'accentua encore davantage, s'il était possible. Il est vrai que le souvenir de la différence qui existait à l'origine entre la religion subjective et la sagesse ne s'effaça pas complètement. Les docteurs de la sagesse n'étaient pas nécessairement les docteurs de la Loi (2). On savait — les chap. **25-29** des Proverbes l'enseignaient — qu'il y avait une sagesse purement profane, qui en somme mettait l'homme en garde contre une trop grande confiance en lui-même et en ses semblables, qui exhortait au travail et à la réflexion, qui par là même était plutôt de la prudence, de la prévoyance et de la méfiance que de la sagesse religieuse. Mais d'autre part on n'hésitait plus devant une IDENTIFICATION COMPLÈTE (cf. Prov. **1-9**) : tout comme la piété, la sagesse était essentiellement la crainte du Seigneur (3), elle attirait la bienveillance de Dieu et justifiait l'homme devant son souverain Juge (4), elle réclamait le droit d'être reconnue comme nécessaire par tous les Juifs ; elle paraissait sur toutes les places et dans toutes les rues et proclamait son droit d'être agréée et entendue de tous (5). L'individualisation progressive de la religion amenait donc naturellement la prétention de la sagesse, de s'imposer à chaque conscience individuelle (6). Les prophètes et les anciens psaumes avaient donné — mais rarement, à part Jérémie — à l'homme pieux et droit le nom de sage, à l'homme pécheur et impie celui d'insensé : les Proverbes et plus encore l'Ecclésiastique le firent presque à chaque page. Pour eux la sagesse est presque exclusivement une qualité éthique et religieuse.

(1) Jer. **4** 22 : Stultus populus meus me non cognovit. Filii insipientes sunt et vecordes ; sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.
5 21 : Audi, populc stulte, qui non habes cor.
8 9 : Confusi sunt sapientes... verbum enim Domini projecerunt et sapientia nulla est in eis.

(2) Ils s'appellent les « sages » חכמים Prov. **13** 14, **15** 12, **25** 17, **24** 23 ; Eccl. **12** 11.

(3) Job **28** 28 : Ecce timor Domini ipsa est sapientæ.
Prov. **1** 7 : Timor Domini principium sapientiæ.
2 5 : Tunc intelliges timorem Domini et scientiam Dei invenies.
9 10 : Principium sapientiæ timor Domini.
Eccli. **1** 16 : Initium sapientiæ timor Domini.
Eccli **1** 20. 25 ; **19** 18 etc. — Ps. **110** 11 (hebr.), Initium sapientiæ timor Domini.

(4) Prov. **8** 35 : Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a Domino.

(5) Prov. **1** 20 sq. : Sapientia foris prædicat, in plateis dat vocem suam, etc.
8 2. 3 : In summis excelsisque verticibus supra viam, in mediis semitis stans, juxta portas civitatis, in ipsis foribus loquitur...
9 3 sq. : Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad mœnia civitatis...

(6) Prov. **9** 12 : Si sapiens fueris tibimetipsi eris ; si autem illusor, solus portabis malum.

Les idées concrètes et individuelles devinrent plus que jamais synonymes, comme l'étaient déjà les idées abstraites correspondantes.

III. — Si Jérémie avait imprimé au particularisme national du sentiment religieux une direction définitive vers l'individualisme, l'auteur d'Is. **40-66** provoqua une orientation analogue et correspondante vers l'universalisme : le peuple d'Israël n'était plus regardé exclusivement comme le sujet de la religion de Iahweh ; chaque homme en particulier et par la suite tous les hommes, qu'ils fussent Juifs ou non, pouvaient et devaient par la religion entrer en relation avec Dieu, sans passer par l'intermédiaire de l'appartenance au peuple élu. Arrivée à cette étape de son développement, la religion trouvait de nouveaux points de contact avec la sagesse, qui n'avait même pas eu besoin de se développer parallèlement pour arriver à ce CARACTÈRE UNIVERSALISTE et international, puisque par nature elle était déjà cosmopolite. Profane autant que religieuse dès l'origine, elle pouvait se trouver chez des peuples non israélites — et même chez les païens, cf. supra — il suffit de rappeler les noms de Job, de la reine de Saba (Agur et Lemuel des Prov.?). — De plus, la réflexion religieuse apprit à se mouvoir dans un horizon religieux plus étendu, dès que les grandes transformations politiques, amenées par l'intervention des grands empires assyrien, babylonien et égyptien dans les destinées de la Palestine, eurent préparé le terrain à l'enseignement des prophètes de l'exil en élargissant aussi l'horizon religieux. La pensée juive, sortant donc de sa sphère nationale plus que par le passé, se rendit compte que toutes les religions participaient plus ou moins de la morale, et que celle-ci formait la norme et le contenu principal de la sagesse. En effet, n'était-ce pas la même volonté de Dieu, qui régissait et le monde et les consciences par les lois de la nature et la loi morale (1)? Cette manifestation de la volonté et de l'activité de Dieu était appelée Sagesse, et par l'identification de ces deux conceptions le caractère universaliste de la Sagesse ne put que s'affermir. Connue comme internationale dans sa nature, en tant que sagesse humaine, elle fut donc aussi reconnue comme universaliste dans ses effets, en tant que sagesse divine. On comprit ainsi que Dieu avait créé (2) et qu'il conservait (3) encore le monde par la Sagesse, qui elle-même avait été créée dès le commence-

(1) Cf. Job **28**: 12-28:.. Deus intelligit viam ejus... qui fecit ventis pondus... et dixit homini : Ecce timor Domini ipsa est sapientia....

(2) Prov. **3** 19 : Dominus sapientia fundavit terram; stabilivit cœlos prudentia.
8 27-31 : Quando præparabat cœlos, aderam, etc.
Ps. (hebr.) **104** 24 : Omnia in sapientia fecisti...

(3) Job **28** 23 sq. : Deus intelligit viam ejus (sc. sapientiæ)... ipse enim fines mundi intuetur et omnia quæ sub cœlo sunt respicit.

ment de l'activité divine (1). Et cette coopération médiatrice de la Sagesse s'exerçait non seulement sur la création inanimée, mais aussi sur les hommes et même sur les animaux (2). Pour les hommes en particulier elle était le principe de vérité et de vertu religieuses, le principe d'ordre et d'organisation politique, le principe de justice sociale dans toute l'humanité (3). La sagesse humaine, envisagée au point de vue religieux, politique et social, était une fois de plus mise en relation de causalité avec la sagesse divine (4). En même temps le rôle médiateur de la Sagesse, placée entre Dieu et les hommes, était déjà indiqué ; il fut mis dans une évidence bien plus saillante lorsque la réflexion religieuse, conformément à la tendance du Nomisme, se porta de préférence sur la Sagesse divine dont la sagesse humaine était une participation.

IV. — Les Prophètes avaient depuis longtemps parlé de la Sagesse de Dieu ; pour eux elle se manifestait non seulement par l'inspiration prophétique personnelle, mais aussi dans l'ordre de la nature et dans les événements historiques, qui révélaient le plan admirable par lequel Dieu voulait sauver son peuple et l'humanité entière. C'est par sa Sagesse qu'il avait produit les merveilles de la création, qu'il dirigeait le cours des astres, qu'il faisait l'éducation religieuse des hommes (Cf. Is. **40** 12-14). Le Bas-Judaïsme, caractérisé par la tendance à tout codifier, à trouver une formule stable dans laquelle se figerait l'acquis de la révélation religieuse, vit l'Écriture appliquer à l'idée de la Sagesse divine la méthode appliquée déjà à la tradition légale et à l'idée de Dieu. Cette dernière étant devenue un objet favori de la spéculation théologique, l'attribut divin de la Sagesse fut envisagé plus que par le passé. Dès lors il était naturel qu'au lieu de parler comme autrefois de l'activité de « Dieu par sa Sagesse », l'Écriture parlât maintenant de l'activité de « la Sagesse de Dieu ». On s'en choqua d'autant moins que la volatilisation imminente de l'idée de Dieu paraissait recevoir un correctif ou du moins une compensation, dès que les attributs de Dieu se concentraient et se solidifiaient en quelque sorte dans la Sagesse, comme

(1) Prov. **8** 23-31 : Dominus « creavit » (hebr.) me in initio viarum suarum... etc. (cf. infra).
Eccli. **24** 14 : Ab initio et ante sæcula creata sum.

(2) Prov. **6** 6 : Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus et disce sapientiam.
Prov. **30** 24-28 : Quatuor sunt minima terræ et ipsa sunt sapientiora sapientibus : formica, lepusculus... locusta... stellio.

(3) Prov. **8** 12-16 : Ego sapientia habito in consilio... Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt ; per me principes imperant et potentes decernunt justitiam.

(4) Prov. **2** 6 : Dominus dat sapientiam.
Eccli. **1** 1 : Omnis sapientia a Domino Deo est...
1 10 : Et effudit illam super omnia opera sua et super omnem carnem... et præbuit illam diligentibus se.

dans un centre de cristallisation. Et puis n'était-il pas vrai qu'on évitait un contact trop intime entre Iahweh et la création matérielle, qu'on s'approchait moins de la Majesté redoutable de Dieu, que par conséquent on s'exposait moins au danger d'une profanation de son Nom, quand on faisait remonter à la Sagesse de Dieu plutôt qu'à Dieu lui-même l'intervention divine dans le monde, constatable et presque palpable par l'expérience quotidienne? Non pas qu'on se fît illusion sur les difficultés que la Sagesse divine opposait à la connaissance : on savait qu'elle n'était pas plus facile à saisir que Dieu lui-même, on reconnaissait que l'homme mortel ne pouvait pas comprendre les mobiles, la nature et les effets de l'action de la Sagesse divine dans la nature, dans les événements humains et dans la révélation (1). Mais le besoin de rester en contact avec Dieu, coûte que coûte, était alors trop profondément senti dans certains milieux, pour qu'on n'accueillît pas avec empressement ce point de contact établi par la révélation entre le monde et Dieu, qu'une spéculation humaine abandonnée à elle-même, aurait facilement reculé dans un lointain inabordable. Certes l'Écriture ne séparait pas encore réellement Dieu de sa Sagesse; la causalité de celle-ci restait instrumentale; la distinction n'était que théorique et logique, et même plutôt poétique que philosophique. On n'hésitait pas trop à faire cette distinction; on en trouvait des précédents dans l'Ancien Testament, où d'autres attributs et actes divins avaient été personnifiés et détachés de Dieu d'une façon analogue (2). C'est à ce genre de personnification poétique que s'arrêtait encore le Livre de Job, quand il relevait avec tant d'insistance l'inscrutabilité de la Sagesse divine (3). En somme il se bornait à déclarer sous des figures poétiques que Dieu seul possède la Sagesse, que lui seul connaît et comprend la Loi universelle se manifestant partout sous des formes infiniment variées. Il n'est pas question de distinction objective entre Dieu et sa Sagesse, il ne s'agit que d'une personnification poétique d'une idée abstraite (4).

(1) Job **38-39**. Ps. **104** 24.

(2) P. ex. Is. **59** 14 : Et conversum est retrorsum judicium, et iustitia longe stetit, quia corruit in platea veritas, et æquitas non potuit ingredi.

On a cru reconnaître l'influence du Parsisme dans la personnification des idées abstraites telle qu'on la voit naître et se développer dans les livres postexiliens. Cette question — comme celle de l'influence du Parsisme sur l'idée de la résurrection individuelle, sur l'angélologie et la démonologie, sur l'eschatologie, etc. — ne rentre pas dans le cadre de la présente étude.

(3) Job **28** 12-28 : Sapientia vero ubi invenitur?... Abyssus dicit : non est in me; et mare loquitur : non est mecum... Abscondita est ab oculis omnium viventium... Deus intelligit viam ejus...

(4) Cette tendance a son pendant très remarquable dans la religion persane, que les

Les parties poétiques du Livre de Baruch, qui sont certainement postérieures à la déportation juive, offrent des analogies frappantes avec les discours de Job sur la Sagesse. Elle est inconnue aux hommes (1), les plus grands artistes ne la connurent pas (2). Dieu seul la possède (3), — il le prouve par l'harmonie grandiose de la nature (4), — il ne l'a communiquée qu'à Israël (5), il l'a déposée dans le livre de la Loi, et cette Loi est éternelle (6). La possession de la Sagesse est un gage de vie, son mépris est une cause de mort (7). En somme il ne s'agit donc ici que d'une qualité divine, communiquée aux hommes; il n'est question ni d'hypostase ni même de personnification (8).

V. — Les premiers chapitres des Proverbes et de l'Ecclésiastique marquent un progrès sensible vers l'idée de l'hypostase. Les conceptions de Job sur la causalité instrumentale de la Sagesse, attribut divin, ne sont ni ignorées ni abandonnées; nous les retrouvons, quand nous lisons par exemple que « par la Sagesse Dieu a établi la terre et le ciel » (Prov. **3** 19-20). La méthode de personnification poétique, employée dans Job, n'est pas inconnue ici non plus. On peut même à la rigueur admettre encore qu'il n'y a pas plus qu'une personnification dans l'image de la Sagesse qui est censée circuler dans les rues

Juifs avaient appris à connaître pendant et après l'exil. Sur ce point comme sur d'autres, certains historiens et exégètes ont cru pouvoir parler soit d'un emprunt, soit d'une influence ou d'une accélération dans le développement d'idées en germe. Cette seconde hypothèse, plus encore que la première, a pour elle de grandes vraisemblances; elle se vérifie souvent dans l'histoire des dogmes. Il suffit de rappeler le rôle que jouèrent les hérésies dans la formation du dogme catholique. — Cf. E. Stave, *Uber der Einfluss des Parsismus auf das Judentum;* Haarlem, De Erven F. Bohn, 1898.

(1) Bar. **3** 15 : Quis invenit locum ejus? et quis intravit in thesauros ejus?
Bar. **3** 29-31 : Quis ascendit in cœlum et accepit eam?... Non est qui possit scire vias ejus...

(2) Bar. **3** 18-21 : (Ubi sunt) qui argentum fabricant...? viam autem disciplinæ (= sapientiæ) ignoraverunt...

(3) Bar. **3** 32 : Sed qui scit universa novit eam...

(4) Bar. **3** 32-35 : Qui præparavit terram... et replevit eam pecudibus... qui emittit lumen et vadit...

(5) Bar. **3** 22 : Non est audita in terra Chanaan neque visa est in Theman...
3 37 : Hic (Deus noster) adinvenit omnem viam disciplinæ, et tradidit illam Jacob, puero suo, et Israel, dilecto suo.

(6) Bar. **4** 1 : Hic liber mandatorum Dei et lex quæ est in æternum.
Ce passage exprime l'idée fondamentale du Nomisme.

(7) Bar. **4** 1b : Omnes qui tenent eam pervenient ad vitam; qui autem derelinquerunt eam, in mortem. Cf. Prov. **8** 35-36 : Qui me invenerit inveniet vitam... omnes qui me oderunt diligunt mortem.

(8) Le passage **3** 38 : « Post hæc in terris visa (Vulg. : visus) est et cum hominibus conversata est », est une parallèle de Prov. **8** 41 (deliciæ meæ esse cum filiis hominum) et probablement une glose d'une main chrétienne, si la leçon de la Vulgate est originale.

et les carrefours, s'arrêter aux portes des villes, adresser aux hommes ses recommandations, leur décrire ses bienfaits, etc. (Prov. **8** 1-21). Mais quand ensuite (1) elle nous dit que Dieu « commença son activité en la créant », comme la première de ses œuvres, qu'elle « a été établie de temps immémorial », avant les abîmes, les fleuves et les montagnes, etc., qu'elle était « présente à la création de la terre », à l'établissement des lois de la nature, qu'elle « jouait à côté de Dieu sur la terre », qu'elle « met ses délices à être parmi les hommes », on a le droit de se demander s'il n'y a pas là qu'une personnification poétique. Vu la difficulté de concevoir comment Dieu « crée » (2) ou « établit » (3) un attribut divin, qui est « une de ses œuvres » et « joue devant lui », ou dut être porté dès cette époque à voir dans la Sagesse « un être existant à côté de Dieu, auquel Dieu donne vie et consistance, pour créer ensuite le monde avec lui dans le temps » (Langen, l. c., p. 251 sq.). L'abstraction n'est plus absolument pure de tout élément concret, l'être logique et subjectif est prêt à entrer dans la réalité objective ; si l'idée d'une personnalité distincte de Dieu n'était pas clairement conçue et formellement appliquée, la personnification n'était cependant plus purement théorique, elle oscillait déjà entre la métaphore et l'hypostase.

La doctrine de l'Ecclésiastique en est à la même étape que celle des Proverbes. La Sagesse, inaccessible aux hommes et connue par Dieu seul (4), est antérieure à tous les êtres (5). Elle doit son origine à Dieu, par qui elle fut créée (6) ou dont elle émana (7). Elle se

(1) Prov. **8** 22-31 : Dominus [creavit] me in initio viarum suarum... Ab æterno [ordinata] sum... Nondum erant abyssi... ante colles ego parturiebar. Quando præparabat cœlos aderam, quando certa lege et gyro vallabat abyssos... Cum eo eram cuncta componens... et diliciæ meæ esse cum filiis hominum.

(2) C'est la leçon du texte massorétique (קָנָנִי), des LXX (ἔκτισέ με) et des Targoumim. L'Eccli., qui dépend des Proverbes, lit également « creavit » (Eccli. **1** 4-9, **24** 8). Aquila, Symmaque et Theodotion traduisent inexactement par ἐκτήσατο ; Vulg. : « possedit ».

(3) Leçon du texte massorétique ; LXX et Vulg. inexactement ἐθεμελίωσέ με, ordinata sum.

(4) Eccli. **1** 6 : Radix sapientiæ cui revelata est? et astutias ejus quis agnovit?
1 9 : (Deus sapientiam) vidit et dinumeravit et mensus est.

(5) Eccli. **1** 3 : Sapientiam Dei præcedentem omnia quis investigavit?

(6) Eccli. **1** 4 : Prior omnium creata est sapientia. (Mais ce verset est probablement une interpolation helléniste.)
1 9 : Ipse (Deus) creavit illam
24 12 : Qui creavit me requievit in tabernaculo meo.
24 14 : Ab initio et ante sæcula creata sum (ἔκτισέ με).

(7) Eccli. **24** 5 : Ego ex ore Altissimi prodivi (ἐξῆλθον).

On ne peut pas légitimement urger ces expressions « creavit », « prodivit » et exiger une précision théologique dans les écrits d'une époque qui n'avait pas encore posé les problèmes ni fixé la terminologie christologiques.

Par contre on n'est pas autorisé non plus à exploiter le passage **24** 5[b] : « primogenita

trouve à côté du trône de Dieu, « elle ouvre sa bouche au milieu de l'assemblée du Très-Haut et fait son propre éloge en présence de l'armée de Dieu » (les Anges) (1). Elle décrit son activité au moment de la création, son influence dans le monde entier, et particulièrement dans Israël, son séjour préféré. Elle est la source de vérité et de vertu, elle est la condition et la garantie de salut pour tous ceux qui la recherchent (2). — Nous sommes donc de nouveau en présence d'une personnification extraordinairement vivante. La Sagesse prend part à une réunion d'anges, qui ne sont certainement pas des personnifications poétiques de fonctions divines, mais bien des personnalités individuelles mises au service de Dieu. Elle a été « créée » par Dieu, elle a « rempli les fonctions liturgiques au temple » (3) : peut-on dire cela d'un attribut divin?

D'autre part si elle ne crée et ne révèle pas elle-même, c'est elle cependant qui exécute la volonté créatrice et conservatrice de Dieu, qui sur un ordre divin se répand sur toute la terre, y exerce les fonctions de la providence et communique à Israël la révélation, la piété et le salut. Elle est donc à la fois le résumé des qualités divines, qui se manifestent dans la nature et les consciences, et l'intermédiaire entre le Dieu transcendant et les êtres créés. C'est l'idée de la Sagesse telle qu'elle se trouvait dans les Proverbes; ce n'est pas explicitement et intégralement une hypostase, et cependant c'est plus qu'une personnification poétique.

Le Livre d'Hénoch ne parle qu'incidemment de la sagesse. Elle est une qualité, que possèdent les saints (4) et par laquelle ils deviennent heureux (5); les pécheurs ne la possèdent pas et c'est pourquoi ils périront (6). Cette qualité a sa source en Dieu, qui la répand sur les

ante omnem creaturam », car c'est un ajoutage propre à la Vulgate. (Cf. Col. **1** 15 : primogenitus omnis creaturæ.)

Tout en parlant de « création », Eccli. et Prov. parlent aussi d'existence éternelle. Cf. Prov. **8** 23 : (Ab æterno ordinata sum), et Eccli. **1** 1 : Cum illo (Deo) est ante ævum (LXX; Vulg. : cum illo fuit semper et est ante ævum). — Il n'y avait donc pas encore de doctrine fixée sur la question de l'Origine de la Sagesse.

(1) Eccli. **24** 1 sqq. Ce discours est tenu devant Dieu, devant les Anges (cf. Job **1**, 1 Reg. **22** 19, etc., où Dieu paraît au milieu de sa cour, de « l'armée du ciel ») et devant les hommes. Le chap. **24** a beaucoup d'ajoutages dans la Vulgate, p. ex. les versets 3, 4, 5b, 6, 16c, etc.

(2) Eccli. **24** 25 : In me gratia omnis viæ et veritatis, in me omnis spes vitæ et virtutis.

(3) Eccli. **24** 14 : et in habitatione sancta coram ipso ministravi. Cf. Ex. **30** 24 : sume tibi aromata,... myrrhæ et electæ... et cinnamomi... et Eccli. **24** 20 : Sicut cinnamomum et balsamum... quasi myrrha electa...

(4) Hen. **32** 3 : et (je vis) l'arbre de la Sagesse dont mangent les saints et par lequel ils acquièrent une grande sagesse.

(5) **99** 10 : Tous ceux qui acceptent et connaissent les paroles de la Sagesse, seront heureux

(6) **98** 3 : Ils périront parce qu'il leur manque la science et la sagesse.

hommes aux temps messianiques (1), et en particulier sur le Messie lui-même (2). En tant que qualité divine elle est personnifiée; et elle l'est au point que la limite entre la personnification et l'hypostase devient presque imperceptible. Ainsi la Sagesse ne s'écarte jamais du trône de Dieu (3) et cependant elle a des rapports avec les hommes : c'est la Sagesse qui a révélé le Messie aux hommes (4), elle se lève « pour être communiquée aux justes ressuscités (5), elle est le juge de toute la terre (6). Tandis que Prov. et Eccli. montrent la Sagesse séjournant sur la terre, Hénoch raconte qu'elle aurait bien voulu établir sa demeure parmi les hommes, mais qu'elle n'y trouva pas de place, qu'elle retourna donc au ciel et habita au milieu des Anges (7). — On le voit, l'idée de la Sagesse se place successivement sous les catégories d'attribut divin, de personnification et d'hypostase, sans se fixer dans l'une ni dans l'autre.

Dans le Livre de la Sagesse nous retrouvons des doctrines parallèles à celles des Proverbes et de l'Ecclésiastique, mais elles sont à une étape bien plus proche de l'hypostase philosophique. C'est encore toujours l'Ancien Testament qui forme la base de son enseignement, mais avec cette différence qu'ici la doctrine juive est hellénisée; la terminologie figurée et anthropomorphiste des Prov. et de l'Eccli. est remplacée par un langage plus abstrait, philosophiquement plus profond et par conséquent beaucoup plus précis. Ici comme dans l'Ancien Testament, la sagesse est tantôt humaine, tantôt divine. Résidant dans l'homme, elle lui communique la connaissance de Dieu et de la Nature (8), la connaissance du devoir et la force de l'accom-

(1) **49** 1 : La Sagesse est répandue comme de l'eau.

(2) **49** 3 : En lui (Messie) demeure l'esprit de Sagesse et l'esprit de celui qui donne la science, l'esprit de doctrine et de force...

(3) **84** 3 : Aucune sagesse ne t'est inconnue et elle ne s'écarte pas de ton trône. Sap. Cf. **94**.

(4) **48** 7 : La Sagesse du Seigneur des esprits l'a révélé (le Messie) aux saints et aux justes.

(5) **91** 10 : La Sagesse se lèvera et leur sera communiquée.

(6) **92** 1 : ... la doctrine de la Sagesse, que tous les hommes doivent louer et qui est juge de toute la terre.

(7) **94** 5 : ... nulle place ne sera trouvée pour elle.

42 1-2 : Comme la Sagesse ne trouvait pas de place où elle pût demeurer, elle reçut une habitation dans les cieux. Lorsque la Sagesse vint pour établir sa demeure parmi les hommes et qu'elle n'y trouva pas d'habitation, elle retourna à son lieu (d'origine) et prit place parmi les anges.

La phrase suivante, v. 3 : « Mais l'injustice fut la bienvenue parmi les hommes et trouva une demeure parmi eux », montre combien était forte la tendance à hypostasier les idées abstraites et en même temps combien il est difficile de distinguer entre personnification et hypostase.

(8) Sap. **7** 17-20 : ... dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum... anni cursus et stellarum dispositiones, naturas animalium et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgultorum et virtutes radicum.

plir (1), en un mot la science et la vertu (2); aussi elle est une garantie de vie heureuse. Elle ne peut naturellement pas être acquise par les seuls efforts humains; inaccessible à l'homme (3), elle est un don de Dieu (4), communiqué principalement par la Loi (5). Ces idées n'étaient pas nouvelles. Néanmoins ce qu'on appelait autrefois la Sagesse dans l'homme, c'est-à-dire la science et la vertu, est regardé maintenant moins comme une qualité humaine que comme le résultat de l'enseignement de la Sagesse. En d'autres termes : de même qu'on tendait à séparer Dieu de la Sagesse, on tendait aussi à la poser hors de l'homme. En tant que divine la Sagesse est d'abord un attribut divin ou plutôt la quintessence des attributs essentiellement actifs de Dieu, le principe d'unité des manifestations de l'activité de Dieu par la création et par la providence, dans la nature et dans les consciences (6). Cette activité de Dieu est personnifiée au point que la conception de l'hypostase s'impose presque nécessairement. En effet, elle est appelée une « haleine de la Puissance de Dieu », une « émanation (ἀπόῤῥοια, emanatio) de la splendeur divine », un « reflet (ἀπόγαυσμα, candor) de la Lumière éternelle », un « miroir immaculé de la Force (ἔσοπτρον τῆς ἐνεργείας) de Dieu, l' « image (εἰκών) de sa Bonté » (7). Il y a en elle (8) un esprit intelligent, saint, unique,

8 8 : signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et sæculorum.

9 17 : sensum... tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam.

(1) **8** 7 : sobrietatem enim et prudentiam docet et justitiam et virtutem.

9 10-11 : Mittam illam... ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam quid acceptum sit ante te... et deducet me in operibus meis sobrie et custodiet me in sua potentia.

(2) **8** 8 : Et si multitudinem scientiæ quis desiderat, scit præterita et de futuris æstimet.....

9 11 : scit enim illa omnia et intelligit...

8 7 : Et si justitiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes.

7 11 : Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa...

(3) **8** 21 : Scivi quoniam aliter non possem esse continens (sapientiæ) nisi Deus det.....

(4) **7** 15 : Mihi autem dedit Deus dicere ex sententia..... quoniam ipse sapientiæ dux est...

7 17 : Ipse (Deus) dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram.....

(5) **7** 27 : (Sapientia) amicos Dei et prophetas constituit.

10 16 : (Sapientia) intravit in animam servi Dei (= Moysis).

11 1 : Direxit opera eorum in manibus prophetæ sancti.

(6) **8** 1 : Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.

7 27 : Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat.

(7) **7** 25. sq. : Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio est quædam claritatis omnipotentis Dei sincera... candor est enim lucis æternæ et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius.

Cf. Hebr. **1** 3 : (splendor gloriæ et figura substantiæ ejus). — Cf. Grafe, *Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*. Freiburg, 1892.

(8) **7** 22-23 : Est enim in illa spiritus intelligentiæ, sanctus, unicus, multiplex... acutus...

Siegfried, Holtzmann, Langen lisent : « Elle est un esprit... », αὐτή au lieu de ἐν αὐτῇ ; mais cette leçon n'est pas documentée par les mss. grecs ni par les versions. Il est vrai qu'ailleurs la Sagesse est identifiée avec l'Esprit de Dieu, par ex. **1** 7 : Spiritus Domini replevit orbem terrarum. — L'épithète « unicus » μονογενής n'implique pas l'idée de filiation, mais signifie

transparent, lumineux, etc. Elle existait déjà quand le monde fut créé, car alors déjà son activité se manifestait, puisqu'elle était témoin et instrument de la création (γενέτις, τεχνῖτις πάντων, omnium artifex) (1), agissant elle-même (2), initiée aux pensées de Dieu (μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) et choisissant celles qui doivent être exécutées (3). Maintenant encore son activité s'exerce, car elle est le principe d'ordre dans le monde (4), la médiatrice de la Providence et l'organe de la Révélation, lien intermédiaire entre le divin et l'humain (5). Au ciel elle est la conseillère de Dieu, debout à côté de son trône (6); sur terre elle demeure dans les âmes pieuses (7), mais de préférence en Israël, qu'elle avait déjà autrefois accompagné à l'exode (dans la colonne de nuée et de feu, etc.) et sur tous ses chemins (8); elle inspire la Loi (9) et dirige le culte (10).

Il est facile de s'apercevoir qu'ici la doctrine de la Sagesse se trouve à une étape plus avancée que dans les Prov. et l'Eccli. Elle a fait un progrès matériel et formel. Un progrès matériel, car il devient toujours plus difficile de ne voir dans la sagesse qu'un attribut divin personnifié. Son activité n'est plus simplement celle d'une cause instrumentale, son caractère de cause efficiente devient prédominant. Des locutions, qui ne peuvent pas aisément s'appliquer à un attribut divin, comme « electrix operum ejus » **8** 4, « novit opera tua... sciebat quid esset placitum oculis tuis » **9** 6, deviennent toujours plus nombreuses. Ni Dieu ni un de ses attributs ne peuvent facilement être son « émanation », son « reflet » ou son « image » ni se trouver « à côté de son trône ». Et s'il y a dans la Sagesse — (à plus forte raison si elle est) un « esprit », on pouvait facilement regarder cet esprit comme

simplement « unique en son genre ». — Sur l'origine de la Sagesse cf. supra p. 210, note 7. L'épithète « acutus » a son pendant Hebr. **4** 12 : Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti.

(1) **7** 21 : Omnium enim artifex docuit me sapientia.
9 2 : Sapientia tua constituisti hominem.

(2) Cf. cap. **12-10** : La Sagesse dirige l'histoire du peuple d'Israel.
8 5 : Quid locupletius sapientia quæ operatur omnia?

(3) **8** 4 : Doctrix enim est disciplinæ Dei et electrix operum illius.

(4) **8** 1 : Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.

(5) **7** 28 : Neminem enim diligit Deus nisi eum sapientia inhabitat.
8 3 : ... Contubernium habens Dei.

(6) **9** 4 : Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam.

(7) **7** 27 :... et per nationes in animas sanctas se transfert.
10 16 : ... Intravit in animam servi Dei.

(8) **10** 17 : ... Et deduxit illos in via mirabili, et fuit illis in velamento diei, et in luce stellarum per noctem.

(9) **11** 1 : Direxit opera eorum in manibus prophetæ sancti.

(10) **9** 8 : Et dixisti me ædificare templum... et... altare, similitudinem tabernaculi sancti tui quod præparasti ab initio.

concret, et voir en elle non plus une abstraction ou un être purement logique, mais une substance animée et intelligente. — Le progrès formel est bien plus sensible encore dans l'emploi d'un langage abstrait, emprunté par l'École judéo-alexandrine à la philosophie grecque et à ses théories sur le νοῦς (1). Tandis que, par exemple, dans les Proverbes (**8** 31) la Sagesse aime à se trouver parmi les hommes, on voit ici en elle un esprit bienfaisant et philanthropique (2). Tandis que dans l'Eccli. (**24** 8 sq.) elle circule entre les sphères célestes, dans les profondeurs de la mer, sur la surface de la terre et parmi tous les peuples, on la décrit ici à peu près dans les termes que les philosophes grecs employaient pour décrire le νοῦς, l'Ame ou la Raison immanente du monde, qui pénètre et meut tous les êtres matériels et intelligents : πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον τοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα (3).

Si la Sagesse est ainsi distinguée de Dieu plus qu'elle ne l'était autrefois, elle n'en est cependant pas détachée complètement. Ce qui est dit de la Sagesse est parfois dit de Dieu lui-même (4). D'autre part si la Sagesse est nommée une « émanation », un « reflet », une « image » de Dieu, ces expressions ne désignent pas une existence hors de Dieu à l'égal de celle des autres créatures, mais impliquent précisément des relations beaucoup plus intimes avec lui (5). Si l'identité de nature n'est pas affirmée formellement, elle n'est pas niée non plus. Par contre l'idée d'une personnalité est à peu près acquise, car la Sagesse est terme d'attribution d'une activité propre et efficiente; on lui reconnaît, il est vrai, une activité instrumentale, mais celle-ci aussi se conserva *dans un certain sens* dans le dogme christologique (cf. Joa. **1** 3 : omnia per ipsum facta sunt. — Mais le Verbe n'est jamais un attribut divin). Néanmoins il reste une certaine obscurité et de l'indécision de cette affirmation de la personnalité; en tout cas, ni essence ni filiation divines n'y sont enseignées.

Thionville. L. HACKSPILL.

(*A suivre.*)

(1) Ces théories vont être résumées plus bas.

(2) **7** 22 sq. : Est enim in illa spiritus... benefaciens (εὐεργετικόν), humanus (φιλάνθρωπον)...

(3) **7** 24 : Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia, attingit autem ubique propter suam munditiam.

(4) **7** 15-17 : Mihi autem dedit Deus dicere ex sententia... Ipse enim dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram.

Cf. v. 21[b] : omnium enim artifex docuit me sapientia.

(5) Les expressions « image », etc. pourraient s'appliquer aussi à des esprits et à des hommes créés. Mais l'accumulation de ces termes et les autres caractères de la Sagesse prouvent que celle-ci est l'image de Dieu dans un sens beaucoup plus élevé et que ses relations avec Dieu sont beaucoup plus étroites que celles des créatures. — Langen, l. cit., p. 261, note.

ÉTUDES SUR LES RELIGIONS SÉMITIQUES (1)

ENCEINTES ET PIERRES SACRÉES

L'ENCEINTE SACRÉE

L'idée d'une enceinte sacrée n'est pas spéciale aux Sémites. Nous reconnaissons presque comme français le mot de *temenos* qui la désigne en grec. Mais elle a chez eux une importance particulière et un contour assez ferme, malgré des divergences nombreuses qui tiennent surtout aux circonstances du lieu.

W. R. Smith (2) a donné de l'enceinte sacrée, entendue dans le sens large de territoire sacré, une théorie parfaitement en harmonie avec son concept de la religion primitive. Tout d'abord l'idée de propriété du dieu n'est pas originelle : le caractère sacré de l'enceinte ne vient pas de la dignité spéciale de son propriétaire. Et cela paraît assez assuré. Le savant anglais veut même que le caractère sacré d'un lieu soit antérieur à l'installation d'un culte, au moins à l'origine et d'une façon générale. Puisque c'est la vie divine qu'on adore dans les arbres, les eaux, la fécondité du sol, l'oasis sera donc pour les Arabes un lieu où la vie surnaturelle est plus répandue et surabonde. Tant que la tribu peut se croire étrangère aux divinités qui peuplent ce lieu, il inspire la terreur.

Mais lorsque le démon, désormais un dieu, est devenu l'ami ou plutôt le parent de la tribu, l'enceinte sacrée ne lui est plus fermée. Cependant c'est toujours un lieu plus chargé d'électricité divine, on ne peut en user sans restriction ni y pénétrer sans précaution.

Nous ne pourrons apprécier cette théorie qu'après avoir examiné chez les différents groupements sémites comment l'idée de l'enceinte sacrée a été réalisée. Il est tout naturel qu'elle cède en importance dans les centres civilisés où tout l'effort se porte sur de magnifiques constructions, tandis que dans le désert elle est presque tout le sanctuaire.

Les Chaldéens sont le type des populations urbaines : là le sanctuaire

(1) A l'exclusion des Hébreux. Nous croyons l'étude des religions sémitiques fort utile à l'intelligence de la Bible; mais la Religion révélée doit être traitée à part. La Bible sera cependant souvent alléguée pour ses témoignages si précieux relatifs aux religions cananéennes et pour certaines idées très générales.

(2) Lectures on the Religion of the Semites; new edition, London, Black, 1894, p. 113 ss.

s'élève au milieu de maisons pressées, qui ne permettaient pas à l'enceinte sacrée de se développer librement, comme en Égypte, avec ses bois sacrés et ses piscines. Mais on peut se demander si la ville elle-même n'était pas considérée comme une enceinte sacrée. On le croirait à en juger par les noms que portaient les murs de Babylone. Les inscriptions les plus anciennes nous montrent la ville divisée en quartiers, sous la protection d'un dieu spécial. Cependant la maison du dieu était elle-même un monde à part, et c'est dans une enceinte spéciale que s'élevait la tour sacrée, au milieu de vastes portiques et entourée de chambres nombreuses destinées à conserver les objets sacrés ou à servir de demeure aux prêtres. Il est même vraisemblable que les jardins ne faisaient pas tout à fait défaut. Un contrat passé en assyrien et en araméen mentionne la livraison de quarante et une autruches, à Mar-essagil-lumur, gardien des oiseaux de Chamach (1). Il y avait donc près du temple un parc et des volières. Il était difficile d'y avoir des fontaines, mais sans doute des citernes conservaient les eaux pluviales et de grandes jarres trouvées à Nippur indiquent la présence de cet élément.

Les villes cananéennes devaient posséder, elles aussi, de ces enceintes urbaines — et le Ḥaram de Jérusalem en est encore un exemple, le plus célèbre de tous. Tels devaient être les abords des sanctuaires phéniciens dans les grandes cités de la côte. Mais la masse de la population cananéenne était surtout agricole et ce sont les campagnes qui nous donneraient le mieux l'idée de ces hauts lieux où l'enceinte sacrée paraissait se confondre avec une montagne. Nous n'avons pas à parler ici du Sinaï dont les contours furent entourés d'une enceinte formelle. Les abords de l'Hermon contenaient tant de temples que vraisemblablement toute la montagne était considérée comme un lieu saint, ce qu'indique même son nom. Il en était ainsi du sommet où était bâti le temple d'Afaca au-dessus de Byblos. Et cette sainteté se communiquait sans doute à toute la vallée du fleuve Adonis (*Nahr-Ibrahim*). « Ce fut une sorte de terre sainte d'Adonis, remplie de temples et de monuments consacrés à son culte (2). »

W. R. Smith a cité le Carmel (3), célèbre par la lutte d'Élie contre les prophètes de Baal qui vint les battre chez eux. M. Clermont-Ganneau a rappelé l'île d'Icaros, située à l'embouchure de l'Euphrate, et

(1) *CIS*, II, n° 61.

(2) Renan, *Mission de Phénicie*, p. 295.

(3) Tac., *Hist.*, II, 78 : Est Iudaeam inter Suriamque Carmelus : ita vocant montem deumque. Nec simulacrum deo aut templum : sic tradidere majores, aram tantum et reverentiam. Vespasien y fit un sacrifice. — Cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 3.

qui peut signifier l'île des troupeaux dans la langue des Phéniciens que nous croyons originaires des bords du golfe Persique : « Cette île était couverte d'une épaisse forêt et contenait un hiéron d'Artémis. Là vivaient des quantités de chèvres sauvages et de cerfs, ou de biches, qui erraient en liberté sous la sauvegarde d'Artémis. Il était défendu de chasser ces animaux, si ce n'est lorsqu'on voulait sacrifier quelqu'un d'entre eux à la déesse (1). »

Un exemple caractéristique serait le temple d'Echmoun bâti dans le champ sacré de Aïn Idlal, mais la leçon n'est pas certaine (2). L'auteur de l'inscription de Narnaka Lapithou se vante d'avoir « donné et consacré des bêtes nombreuses (3) dans la limite du champ de Narnaka ». Il s'agit sans doute de ces troupeaux qui paissaient en liberté dans le parc sacré. Une enceinte sacrée avec son caractère propre, sans aucun rapport avec un temple, a été décrite par Sozomène, c'est celle du puits de Mambré (4). Il n'y avait là d'autre construction que les anciennes habitations d'Abraham (!), placées près du chêne et du puits, et un autel entouré de ses *xoana* ou figures grossières des dieux en bois ou en pierre. La fête était commune aux Juifs, aux chrétiens et aux gentils. On croirait d'abord que les gentils avaient adopté en cet endroit un souvenir biblique, mais on voit bien que le fond de la fête était païen. Si les païens vénèrent la descente des anges, ils leur font les sacrifices usités en faveur des *genii* ou démons des fontaines (5). On venait là au temps de l'été, c'était devenu un marché, mais toujours un lieu saint. Malgré les allures de fête, les parures plus soignées, la vie plus libre, on s'abstenait du commerce des femmes, soit par respect pour le lieu, soit par crainte de la colère divine. On sait que ce haut lieu fut supprimé par ordre de Constantin malgré le souvenir d'Abraham qui ne pouvait dissimuler son véritable caractère.

Les fouilles pratiquées en Afrique ont fait reconnaître plusieurs de ces enceintes sacrées; par exemple MM. Berger et Cagnat nous parlent de quatre cent vingt-six stèles trouvées à Aïn-Tounga (6) : « Ces ex-voto étaient donc disposés dans une sorte d'enceinte sacrée, à ciel ou-

(1) L'imagerie phénicienne, 1880, p. 100, d'après Arrien, *Expédition d'Alexandre*, VII, XX, 3.

(2) *CIS*, 3_{17}. Il ne reste guère du mot en question que ד qui irait bien pour שד plutôt que pour יד qui d'ailleurs serait trop douteux pour יער.

(3) שגיה est lu par Clermont-Ganneau (*Études*, II, p. 163), pour שגיות, des bêtes errantes, ce qui serait encore plus expressif.

(4) Sozomène, II, 4. Aujourd'hui *Ramat el-khalil*, à trois quarts d'heure au nord d'Hébron.

(5) ... διὰ τὴν ἐπιδημίαν τῶν ἀγγέλων... οἱ δὲ τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλούμενοι καὶ οἶνον σπένδοντες καὶ λίβανον θύοντες, ἢ βοῦν ἢ τράγον ἢ πρόβατον ἢ ἀλεκτρυόνα. *Loc. laud.*

(6) *Bulletin archéol.*, 1889, p. 208.

vert, soit isolée dans la campagne, soit formant l'annexe d'un temple qui reste à découvrir. » Mais il n'y avait certainement pas de temple à l'Henchir-R'çass dans le Djebel Guern-el-Halfaïa où M. le capitaine (alors lieutenant) Hilaire a découvert un lieu sacré très modeste mais très intéressant parce qu'isolé et conservé presque intact (1). La petite bourgade agricole aujourd'hui ruinée était située au creux d'un vallon, autour d'une source claire. En dehors des ruines, à mi-pente du coteau, une série de stèles indiquait un sanctuaire. Huit de ces stèles étaient encore en place, plantées en terre, dans un alignement parfait, faisant face exactement à l'est. « En ce vallon écarté, qu'une enceinte de sommets rocheux isole du reste du monde, ce culte ne dut probablement subir que fort peu l'influence romaine. »

On pourrait multiplier ces exemples des enceintes sacrées dans le monde cananéen. Partout où les Phéniciens ont pénétré on retrouve leur sanctuaire à ciel ouvert (2). Cependant nulle part on n'a relevé de mot qui le désignât spécialement comme enceinte sacrée, indépendamment de la conception générale de demeure ou maison de Dieu (3). Chez les Araméens, le mot se rencontre : c'est le Ḥaram.

A vrai dire, les anciens Araméens nous sont si peu connus, que nous devons descendre jusqu'aux Nabatéens, ces Arabes en train de devenir Araméens par la langue et par la culture. On pourrait cependant alléguer comme un vestige plus ancien *le champ* de Teima (4). Ce champ n'est pas donné comme un lieu saint, mais à Narnaka on parlait aussi simplement d'un champ qui ne pouvait être que le champ sacré. Au nouveau dieu reçu à Teima on fait un revenu sur le fonds royal pour cinq palmiers, mais ce sont les dieux du pays qui font le reste, seize palmiers sur le champ, par conséquent le leur, le jardin sacré.

Le mot technique, Ḥaram, paraît dans la grande inscription de Pétra avec un contexte qui marque toute sa valeur (5). Le tombeau et ses dépendances sont consacrés et réservés à Douchara, et aux autres dieux : évidemment l'idée est ici dérivée, la consécration artificielle, selon « *les écrits de consécrations* (6) ». Mais on voit ailleurs que cette

(1) *Bulletin archéol.*, 1898, p. 177 ss. R'çass = رصاص (?).

(2) Même chez les Grecs héritiers de leurs traditions religieuses, comme l'a bien montré M. Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*.

(3) מקדש en hébreu comme en phénicien est une expression générique, qui désignait quelquefois une partie spéciale de la maison de Dieu. Cf. Jer. **51** 51 et *CIS*, 1, n° 132. Un lieu saint מקום קדיש est un endroit saint dans l'enceinte sacrée elle-même.

(4) *CIS*, II, n° 113.

(5) *R. B.* 1897, p. 231 ss. חרם וחרג; le second terme marque bien le caractère d'interdiction, de réserve, qui est déjà contenu dans le premier.

(6) בשטרי חרמיא.

sanction qui s'appliquait aux fondations pieuses était selon les us et coutumes, selon la *nature* (1) même du ḥaram nabatéen. Les biens ainsi consacrés à la divinité et devenus inaliénables comme les *waqouf* arabes le sont par imitation et participation ; le dieu lui-même avait son terrain, sacré pour ainsi dire par nature.

Nous avons rencontré à Pétra de ces sanctuaires rupestres ; celui d'El-Mêr est indiscutable. En suivant l'ouadi, on aperçoit une gorge qui s'enfonce dans la montagne ; des escaliers creusés dans le roc facilitent l'ascension, mais le point de départ était barré par un mur. Ce n'était qu'un sanctuaire de second ordre. Le ḥaram principal était sans doute au sommet rocheux caractérisé par une plate-forme, dominant la ville et le théâtre. Deux obélisques encore debout en marquaient l'entrée.

A Hégra, Euting (2) a reconnu le caractère de ḥaram à une enceinte que les Arabes nomment soit le Diwan, soit le toit (*saṭaḥ*), soit la mosquée (*mesdjid*), selon les différentes parties, entrecoupées de rochers. Çà et là se trouvent des niches sculptées dans le roc vif.

A Hégra nous sommes déjà dans l'Arabie proprement dite. Pour les Arabes qui n'ont jamais connu les splendeurs des constructions chaldéennes, l'enceinte sacrée a plus d'importance que nulle part ailleurs. Le mot se trouve dans les inscriptions sabéennes (3), et les auteurs postérieurs à l'Islam fournissent d'amples renseignements, en se servant soit du mot ḥaram, soit de celui de *ḥima* (4).

L'enceinte bâtie du temple babylonien, forcément étroite, se dilate autant que le permet le désert. Le ḥaram de la Mecque a plusieurs heures de parcours dans tous les sens. Le ḥima est tantôt le bois sacré de Uzza, tantôt l'enceinte de Dhu-l-Chara avec une source et un bassin ; celui de Lât est dans la vallée bien arrosée de Wagg. Wellhausen (5) a proposé de considérer *chara* comme synonyme des termes précédents, comportant cependant une extension plus

(1) כחליקת חרם, *CIS*, II, nº 197_1, nº 199_3. Le mot est arabe, dans ces deux cas nous sommes à Hégra.

(2) *Nabatäische Inschriften*, p. 15 et p. 61 ; il renvoie à Doughty, planche XLIV, pour une reproduction du Diwan.

(3) מחרם. Avec celui de جول : « Il consacra Thamdat (une ville) et ses objets d'or et sa citadelle et ses pâturages en temenos » ; Hommel, Sud-Arab. Chrest., p. 12 d'après l'inscription de Sirwâh, sabéenne ancienne. D'après le même savant, le soleil (fém.) recevait l'épithète ذت حميم, « dame de l'enceinte sacrée ». Aufs. p. 177.

(4) On connaît le sens de la racine חרם ; حمى est une chose interdite, réservée ; d'où la ville de Khamath qui ferme la Cœlé-Syrie, חמיה, le mur, etc. (Lag., *Bildung*, p. 238) ; on dit aussi محجر, *Mahdjar*, chose défendue, réservée, même racine que le חגר de Pétra.

(5) *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., p. 51.

grande; le *chara* entoure le ḥaram (1). D'après les lieux qui portent ce nom, il semble que *chara* suppose toujours de l'eau, des arbres et une certaine solitude (2). C'est en particulier le nom de la chaîne de montagnes qui domine l'ʿAraba, le Chéra qui contient Pétra. Le célèbre Dhu-Chara, dieu des rois nabatéens, est le seigneur de ce pays; son nom signifierait donc aussi le maître de l'enceinte sacrée.

L'enceinte sacrée était marquée par des pierres qui se nomment *anṣab* et sur lesquelles nous reviendrons bientôt. Le nomade connaissait aussi des lieux où les anges avaient leur demeure fixée. Il y venait pour sacrifier, prier et faire ses demandes : souvent il y implorait la connaissance de recettes qui étaient censées lui être révélées comme dans les temples d'Esculape. Le nom d'un pareil endroit est d'après Doughty (3) le campement, proprement l'aiguade (4) des anges; c'est tout à fait l'expression de Sozomène pour l'enceinte de Mambré.

Ainsi la physionomie des enceintes sacrées diffère selon les lieux, mais l'esprit général est toujours le même : c'est un terrain réservé à la divinité. Nous devons insister sur ce caractère qui nous permettra de pénétrer, autant que faire se peut, dans la pensée de l'institution elle-même. L'enceinte n'est pas seulement réservée, elle est inviolable : le droit reconnu au dieu limite celui de l'homme. Il est interdit à l'homme de poursuivre le gibier dans le ḥima, il ne peut y tuer d'autres animaux que ceux qui menaceraient sa propre sécurité, et la tradition musulmane s'est évertuée à déterminer ces espèces nuisibles. Les arbres eux-mêmes ne peuvent être abattus ni l'herbe coupée. L'action de la justice expire à l'entrée de l'enceinte. Ce n'est pas seulement l'homicide involontaire qui est protégé comme dans la Bible, Tacite a pu dire que les crimes y étaient patronnés comme cérémonies des dieux (5). Le dieu ne souffre pas certains actes,

(1) Schol. sur Hudh. 272, 19, cité par Wellhausen : الشرى ما كان حول الحرم وهو اشراء الحرم.

(2) Il est vrai que Lagarde, *Bildung*, p. 94, cite lâqût pour prouver que *Saray* est une montagne inculte. Sans admettre le moins du monde que Sara est une personnification de la montagne et Abraham une expression de Dhu-l-Chara, on peut considérer la forme שרי comme plus voisine de l'arabe et le changement en שרה comme une manière d'accentuer le féminin en hébreu. Sara était stérile, elle est comparée avec Abraham à un rocher d'où filtre une source (Is. **51** 12).

(3) Doughty, I, 448 ss., dans Wellhausen.

(4) منهل.

(5) *Annales*, III, 60 : « Nec ullum satis validum imperium erat coercendis seditionibus populi, flagitia hominum ut caeremonias deum protegentis » ; il s'agit surtout des sanctuaires de l'Orient.

licites, mais considérés comme entachés d'une certaine impureté; l'exercice des droits conjugaux n'y est pas admis. Lorsque des animaux pénètrent pour paître dans le ḥima, ils sont confisqués; l'homme qui y couperait du bois perdrait ses vêtements.

W. R. Smith s'est appuyé sur ces exemples pour voir dans l'inviolabilité de l'enceinte sacrée une application du principe de la sainteté communiquée ou, pour parler comme lui, du tabou contagieux. Le criminel est devenu inviolable parce qu'il a participé de la sainteté du lieu, et c'est pour cela aussi que les chameaux confisqués ou les habits ne peuvent plus rentrer dans l'usage profane (1).

Il est bien clair en effet que l'idée de propriété divine ne suffit pas à expliquer ces faits : le sentiment religieux entre en ligne avec ce qu'il a de plus intense. Mais s'il s'agit assurément de sainteté divine exercée dans le domaine du dieu avec plus d'énergie et par conséquent plus redoutable, il semble que la sainteté qui agit surtout ici, c'est la sainteté qui se réserve avec empire un domaine déterminé et qui châtie sans pitié les intrusions de l'homme. C'est l'idée exprimée en hébreu par le *ḥerem*, ou l'anathème, mot qui répond à celui de ḥaram. Non que le sanctuaire fût absolument inaccessible, il l'était seulement pour les profanes. Mais il est difficile de se le figurer avec le savant anglais comme n'étant vraiment fermé qu'aux étrangers, la tribu étant en somme chez elle avec son parent et participant de cette même vie divine qui anime aussi les animaux et les arbres de l'enceinte sacrée (2).

Est-ce bien en effet l'enceinte sacrée qui s'est imposée elle-même au culte, qui n'est pas devenue sacrée, mais qui a été reconnue pour telle parce que l'action divine s'y manifestait davantage? Assurément tout concept général, abstrait, arbitraire, doit être écarté de la pensée religieuse des anciens. A l'origine du moins, on n'a pas choisi les lieux saints d'après la commodité, la situation, la proximité des fidèles. Mais d'autre part il fallait bien que le lieu fût déterminé sur un choix, car ce n'est pas toute la fécondité de la nature qu'on a voulu honorer ni elle seule.

La variété même des ḥarams montre que certains phénomènes naturels ne s'imposaient pas comme lieu de culte; la merveilleuse source de Pétra était sans doute honorée, mais elle n'a pas été le lieu du ḥaram. Il semble plutôt que dans son désir d'entrer en relation

(1) *Op. laud.*, p. 159 ss.

(2) La terreur inspirée par le ḥima est exprimée naïvement par le proverbe arabe : « Celui qui tourne autour du ḥima finira par y tomber. »

avec le divin, qui est déjà un commencement de religion, l'homme a été plus frappé de certains sites où il croyait trouver Dieu plus près, la solitude, les hauteurs, des gorges inaccessibles ou au contraire l'oasis riante et féconde. Nous-mêmes qui savons bien que l'âme est le lieu de Dieu plus qu'aucun site de la nature, nous éprouvons cette impression, mais pendant qu'il souhaitait de se rapprocher de Dieu, de l'avoir à demeure, l'homme antique semble avoir jugé convenable de lui faire sa part pour l'honorer sans doute, mais peut-être aussi pour conserver librement la sienne. Le principe du sacré et du profane domine toute la religion des Sémites et nous en trouverons souvent des applications. En même temps qu'il perçoit autour de lui le divin, l'homme constate ainsi que ses droits sur la terre ne sont donc ni les premiers ni les plus forts. En faisant à Dieu une réserve — ordinairement la plus belle part — il peut désormais sans scrupule s'emparer du reste pour en jouir. Non que les influences divines soient d'un seul coup reléguées dans un étroit domaine; toute action nouvelle, bâtir une maison, goûter des fruits nouveaux, exigera encore qu'on obtienne au préalable le désintéressement de la divinité; mais du moins on sera plus à l'aise, moins exposé aux décharges imprévues de l'énergie divine. En revanche, limitée dans l'enceinte sacrée, son action concentrée n'en sera que plus redoutable à ceux qui méconnaîtraient des droits si solennellement et si publiquement établis.

L'enceinte sacrée était à la fois la maison de Dieu et un domaine inviolable. Il était fixé parmi les hommes sans rien perdre de sa majesté (1).

PIERRES SACRÉES, DITES BÉTYLES.

Cependant on a voulu rendre le dieu plus présent et plus sensible. Il trônait souvent dans l'enceinte sacrée et sous la forme d'une pierre! Ce phénomène serait déjà étrange, au plus bas degré de la civilisation. L'homme a rendu un culte à l'eau et aux arbres; mais l'eau c'est le salut, c'est à la fois la boisson qui désaltère et l'humeur qui féconde la terre; c'est aussi le remède à certaines maladies, et les plantes partagent ces vertus médicinales. Le chiffon du fiévreux suspendu à des branches pourrait encore être le symbole de la reconnaissance envers une plante utile ou réputée telle. Mais qu'attendre

(1) Ezéchiel, très préoccupé de l'idée de sainteté, lui donna une forme sensible et hiérarchisée dans l'établissement de la portion sainte et de celle des Lévites, **48** 8 ss.

de la pierre! Et que le culte de la pierre brute ait accompagné les peuples dans leurs étapes vers la civilisation sans se transformer du moins en hommage rendu au beau dans une statue ! On peut soutenir que la pierre travaillée au ciseau n'a pas, en soi, plus de valeur pour l'âme religieuse : il faudrait du moins assigner un sens quelconque au culte des pierres quelles qu'elles fussent.

Et cependant le fait est certain.

L'exemple du temple de Paphos est célèbre; les monnaies de la ville reproduisent l'impression de la description de Tacite (1). On omet cependant en général de dire que d'après l'historien la forme conique était un cas isolé. Cependant la pierre noire d'Émèse était conique (2), et à Byblos le cône était à peine atténué par une apparence de tête et de bras informes. C'est cette forme qui a été reproduite à l'infini sur les ex-voto de Carthage et d'autres parties de l'Afrique. Il est impossible de contester le rapprochement lorsqu'on compare la monnaie de Byblos frappée du temps de Macrin avec les formes les plus anciennes de ce qu'on nomme souvent le symbole de Tanit.

Il faut bien se garder cependant de considérer toute espèce de pilier comme une incorporation de la divinité. Par exemple les deux stèles du temple de Melqart à Tyr, dont parle Hérodote, ne sont pas plus l'image du dieu que les deux colonnes du Temple de Jérusalem ne représentent Iahvé (3). Hérodote ne les donne nullement comme des idoles, à plus forte raison comme l'idole du Temple.

Chez les Araméens je ne puis citer d'exemple d'une pierre brute, honorée d'un culte public. L'inscription de Hadad trouvée à Sindjirli emploie déjà le *neṣib* dans le sens de statue. Ici, comme toujours, les Nabatéens nous servent de point de suture entre les Araméens et les Arabes. Un texte souvent cité d'Étienne de Byzance ne nous renseigne pas beaucoup (4) : un rocher d'Arabie porterait le nom de Dousarès à cause du dieu Dousarès. Mais saint Épiphane nous a transmis sous une forme bizarre une information utile. Il prétend qu'on célèbre à Pétra, dans la nuit du 25 décembre, la fête de la Vierge Mère et de

(1) *Hist.*, II, 5 s. : « Formam deae (neque enim alibi sic habetur)... Simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exsurgens ; et ratio in obscuro. »

(2) Hérodien, 5₃ : Λίθος δέ τις ἔστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερής, λήγων ἐς ὀξύτητα· κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἡ χροιά. Les deux pierres passaient pour des aérolithes, mais c'est une simple superstition populaire; on ne fait pas allusion à la chute historique d'un bolide.

(3) Contre W. R. Smith, p. 208. Nous indiquons plus loin le véritable caractère de ces stèles.

(4) Δουσαρή· σκόπελος καὶ κορυφὴ ὑψηλοτάτη Ἀραβίας. Εἴρηται δὲ ἀπὸ τοῦ Δουσάρου. Θεὸς δὲ οὗτος παρὰ Ἄραψι καὶ Δαχαρηνοῖς τιμώμενος. οἱ οἰκοῦντες Δουσαρηνοῖ, ὡς Δαχαρηνοί.

son fils Dousarès (1). Le même culte aurait lieu à Élousa et à Alexandrie. La Vierge se nommerait en arabe *Chaabou,* Dousarès signifierait le fils unique du maître. Or G. Rösch a pensé avec raison que ce Chaabou rappelait étrangement la Caaba, la fameuse pierre cubique de la Mecque. Le quiproquo s'explique d'autant mieux que l'arabe a tiré de la même racine le sens de vierge et de virginité (2). Wellhausen se demande si l'influence du mythe de Mithra n'expliquerait pas l'idée d'un dieu né d'une pierre. La conjecture manque de base. En tout cas il a certainement raison contre W. R. Smith de nier le culte d'un dieu enfant en Arabie; cela est trop contraire aux idées des Sémites qui refusaient même d'adorer Apollon sous les traits d'un jeune homme (3), parce que le dieu doit être à l'âge parfait. Nous-même doutons que le culte d'une déesse mère soit proprement et généralement sémite. Son existence à Pétra repose donc sur une confusion, d'autant que c'est bien Dousarès qui était incorporé dans la pierre noire cubique de Pétra, haute de quatre pieds et large de deux, sur laquelle on répandait le sang des victimes (4). Pour Clément d'Alexandrie la pierre est l'objet propre du culte des Arabes, c'est par là qu'ils sont caractérisés (5). Wellhausen cite des cas (6). Dhu-l-Khalasa était « une pierre blanche dans laquelle on avait travaillé une sorte de couronne »; un rocher quadrangulaire représentait Lât; tout le monde a nommé la plus célèbre de toutes, la Caaba.

Il est pour ainsi dire de la nature de ces pierres sacrées que la raison de leur culte se perde dans un certain mystère. A l'époque historique, toute pierre dont l'origine eût été connue eût par là même perdu tout crédit. La remarque est des éditeurs du *Corpus* des inscriptions araméennes (7). Elle est de la plus haute importance pour toute la question. Les idoles plus ou moins grossières, fabriquées par les individus, pouvaient être supérieures par le travail et la matière; elles n'inspiraient pas la même vénération, et ce n'est que d'une façon plus con-

(1) Ce texte ne se trouve pas dans l'édition de Migne. Je le cite d'après Wellhausen, p. 49, qui se réfère à la revue *Philologus* 1860, p. 355; il est du Panarion, hérésie 51 : τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλίῳ οὕτως γίνεται, καὶ ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν Παρθένον καλοῦντες αὐτὴν ἀραβιστὶ Χαάβου, τουτέστι κόρην, εἶτ' οὖν παρθένον, καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννήμενον Δουσάρην τουτέστι μονογενῆ τοῦ Δεσπότου — τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλούσῃ γίνεται τῇ πόλει κατ' ἐκείνην τὴν νύκτα, ὡς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.

(2) كعبة virginité, كاعب vierge.

(3) *De deâ Syrâ*, § 35.

(4) Well., p. 49, d'après Maxime de Tyr, c. 38 et Suidas, v. Θευσαρης.

(5) *P. G.*, VIII, col. 133 : Οἱ Ἄραβες τὸν λίθον... προσεκύνουν.

(6) P. 45 ss.

(7) *CIS*, II, p. 189 : « *Sed lapidem hujus generis traditione proavorum sacratum esse oportuit, nec aliquis novum offerre ausus esset, qui pro deo venerandus foret.* »

ventionnelle qu'elles arrivèrent, elles aussi, à recevoir des hommages.

Quelle fut donc la raison d'être de ces pierres sacrées dont l'origine nous échappe?

On a allégué, on allègue encore le culte des montagnes. La pierre conique reproduit assez bien un sommet escarpé et on affirme que chez les Sémites le culte des montagnes était fort répandu. Nous retenons le rapprochement, mais nous ne pouvons considérer comme décisifs les exemples allégués du culte des montagnes : Baal-Liban, Baal-Hermon, Zeus-Casios. Il s'agit dans tous ces cas — et on pourrait grossir la liste — du Seigneur habitant la montagne du Liban, du Seigneur de l'Hermon, du Seigneur du Casios. Que la montagne soit de préférence le séjour de certains dieux, cela va de soi, et on dut même les traiter comme de très puissants maîtres. Mais il y en avait tant d'autres et de plus honorés! et quel rapport entre Astarté, à laquelle surtout le cône est consacré, et une montagne (1)?

La forme conique appliquée à une déesse exclut également toute idée phallique. Il y a beaucoup d'exagération dans les reproches que Lenormant (2) adresse aux Cananéens, s'il s'agit de leurs symboles, tels que nous les connaissons. Les Hermès grecs n'ont pas jusqu'à présent leur pendant chez les Sémites, où d'ailleurs la nudité était moins fréquente. Quelques sales imaginations de rabbins ne remplacent pas des témoignages anciens. On fait dire à Pline (3) que « les Syriens adoraient le dieu Adadu sous la forme de pierres qui frappaient par leur ressemblance avec certaines parties du corps humain comme les reins, les yeux et les doigts ». Mais Pline dit seulement qu'on donnait à certaines gemmes le nom de reins d'Hadad, etc., et que cet Hadad était d'ailleurs adoré par les Syriens (4). Assurément l'image conique s'est peu à peu transformée en personne humaine sur les stèles de Carthage, mais il ne s'ensuit pas que l'idée primitive fût de représenter un corps humain ou une de ses parties.

Wellhausen (5), à propos des Arabes, a dit que la pierre sacrée pro-

(1) Les Sālagrāmas, pierres adorées dans l'Inde comme les symboles de l'énergie féminine, sont déterminées par leur forme même à cette signification spéciale; cf. Comptes rendus de l'Académie des Inscr., 1900, p. 472 ss.

(2) *Origines de l'Histoire*, II, p. 287 ss. D'ailleurs Lenormant avait abandonné l'argument qu'on pourrait tirer du מִבְלֶצֶת de I Reg. **15** 13 ou plutôt de la traduction « *simulacrum Priapi* ». Il peut y avoir des exceptions : cf. un Kudurru phallique, Roscher, *Lex. myth.*, v° *Nebo*.

(3) Halévy, *Mélanges*, p. 424.

(4) « Adadu nephros, ejusdem oculus, ac digitus dei; et hic colitur a Syris. » *H. N.*, XXXVII, 71, éd. Didot.

(5) *Reste*, p. 141.

prement représente l'autel. Cette théorie a été généralisée par W. R. Smith (1) et soudée à son système général. L'autel est d'abord une simple pierre sur laquelle on verse le sang; mais ce sang, on entend le faire parvenir à la divinité : rien de plus efficace dans ce sens que de confondre l'autel avec le dieu, de tout réduire à une pierre sacrée. C'est très simple en effet, et il se pourrait bien que les Arabes en soient venus à cette unification. Porphyre le dit expressément, l'autel leur sert de *xoanon* ou d'idole rudimentaire (2).

L'habitude de faire couler le sang des victimes sur la pierre sacrée s'accorde bien avec cette idée.

Pour beaucoup de personnes, la question est tranchée. Ce qui est le plus simple est nécessairement primordial, la distinction de l'autel et de la pierre sacrée est donc plus récente, d'autant que les usages des Arabes sont le fidèle miroir des nomades qu'ont été d'abord tous les Sémites. Mais si la forme carrée de la pierre sacrée, d'ailleurs plus fréquente en Arabie, s'accommode assez de cette explication, pourquoi la forme conique des Cananéens? Et d'ailleurs nous avons résolu de nous en tenir à l'histoire; or, dès le début de l'histoire, l'autel est distinct de la pierre sacrée. En toute hypothèse nous devrions nous demander pourquoi on a pris le parti de les distinguer et quel est le sens propre de la pierre sacrée.

Jusqu'à présent nous n'avons pas parlé des Chaldéens. Lenormant (*les Bétyles*, p. 12) citait « les sept pierres noires » du temple d'Ourouk, bétyles personnifiant les sept planètes; aujourd'hui on traduit « les sept zones ». En revanche les fouilles de Suse offrent une cérémonie que nous interprétons ainsi : le prêtre tient d'une main un vase, sans doute d'huile, et s'apprête à enduire de l'autre main la pierre conique (3) (*Mémoires*..., I, p. 176; cf. Stade, *Geschichte*, I, p. 461, où l'objet semble être donné comme *achéra*). Ce sont précisément les Chaldéens qui nous fourniraient le mot de l'énigme, si, comme nous le pensons, leur tour à étages était l'intermédiaire entre la montagne et le cône qui s'efforce de la représenter.

Jensen a montré (4) que ces *ziqqurât* n'étaient pas autre chose que

(1) *Op. laud.*, p. 201 ss.

(2) Ap. Eus. *Præp. ev.*, 156 : καὶ Δουματήνοι δὲ τῆς Ἀραβίας κατ' ἔτος ἕκαστον ἔθυον παῖδα, ὃν ὑπὸ βωμὸν ἔθαπτον, ᾧ χρῶνται ὡς ξοάνῳ.

(3) Nous verrions encore l'image d'une pierre sur un cylindre de la collection de Clercq n° 372, attribué au second empire chaldéen et appartenant à la famille Égibi. On en compte trois exemplaires. Sur un socle à barre montante se trouve un objet comparable à un sac de blé plein qui fléchirait au milieu; au sommet l'astre; un adorateur; le sujet se répète avec de légères différences (le croissant au lieu de l'astre).

(4) *Kosmologie*, p. 185-195.

la terre entière réduite à l'imitation d'une montagne. Leur nom est E-KUR, le temple montagne; or la terre, d'après les conceptions cosmologiques, a la forme d'une montagne ou, selon nous, plus exactement, culmine en une montagne qui joint la terre au ciel. Les tours n'avaient pas toujours sept étages, mais elles étaient toujours censées représenter les sept espaces du monde. Dans le développement théologique les sept étages correspondaient au soleil, à la lune, aux sept planètes, mais il semble bien qu'à l'origine c'est la terre qu'on dressait vers le ciel (1).

Or il est bien évident qu'un temple de cette sorte n'était apte ni à contenir les fidèles, ni même à abriter la statue du dieu, à moins qu'on ne le couronnât d'un édicule (2). Mais il n'avait pas non plus ce but. C'était la demeure du dieu lui-même ou plutôt son incorporation. Il y était si bien que la tour se confondit avec le dieu lui-même. Du signe E-KUR on fit le substantif *ekurru* qui signifie dieu, surtout au pluriel, *êkurrâte,* les divinités, les dieux. Et du coup l'idée ne manque pas de grandeur. Tout constructeur de temple qui a quelque idée du divin doit penser comme Salomon, du moins par instinct, sinon par une vue claire, que la maison qu'il a bâtie est bien petite pour contenir un dieu (3)! Les Chaldéens prétendaient faire de leur édifice une réduction de la terre entière. Après avoir marqué l'enceinte sacrée et réduit en quelque sorte la sphère d'influence du divin, ils le logeaient par compensation dans une tour qui représentait « la montagne de tous les pays », c'est-à-dire celle qui joignait la terre au ciel.

Nous avons supposé de plus qu'une nouvelle réduction offrait l'image d'une pierre conique.

Le croquis ci-contre, emprunté à l'ouvrage du P. Scheil, *Textes Élamites-sémitiques,* représente un objet qu'on qualifie ordinairement de tiare : mais les tiares figurées ont toujours ou des plis en forme de cornes ou une inflexion vers le sommet de la tête, comme tous les bonnets. La forme pointue qui se trouve maintenant dans le *koudourrou,* n° IV (*Mémoires,* I, p. 174) nous semble exclure l'idée d'une tiare. Ne pourrait-on pas y voir une pierre sacrée et en même temps la réduction de ces ziqqurât que les Babyloniens dressaient sur de vastes esplanades construites à dessein? Les tranches qui coupent la pierre marquent les étages ou les sept zones. Le socle est percé de grandes baies aveugles qui ont été précisément attribuées par M. Chipiez à la

(1) Dès le temps de Gudéa, Inscription D, col. II, 11.

(2) C'est ce qu'Hérodote nous dit du temple de Bel à Babylone.

(3) Cette idée était particulièrement vivante chez les Sémites qui ont maintenu le sanctuaire à ciel ouvert pendant l'époque romaine.

restauration de l'esplanade qui portait la tour proprement dite (1). Si quelque doute pouvait subsister sur la possibilité de mettre une tour à cette place, il disparaîtrait par la comparaison avec un dessin publié par G. Smith et que je ne connais que par la reproduction qu'en donnent MM. Perrot et Chipiez (2). La pierre attribuée à Mérodach Baladan Ier et qui par conséquent émane, comme les *kudurru* du P. Scheil, de la dynastie cassite, est évidemment aussi un groupement de symboles divins. Parmi eux figure une tour sur son socle, avec trois étages — comme l'ancienne ziqqurât de Nippour, — car le nombre de sept était seulement symbolique. Ce dessin plus clair fixerait-il le sens

Dessin du P. Delau, d'après le Kudurru de Melisihu.

des monuments de forme conique? Dans les kudurru du P. Scheil on a insisté sur l'aspect général de la tour qui, allant en diminuant, avait en gros la forme d'un cône. Mais l'inscription nous dit expressément que les dieux sont représentés avec leurs trônes : l'esplanade était donc le trône du dieu et la ziqqurât sa représentation, ce qui est bien conforme à la théorie; l'image et l'étymologie concordent.

La stèle de Naram-Sin (3), trouvée à Suse, fait ici une pleine lumière. Dès qu'elle a été présentée à l'Académie des Inscriptions, M. Heuzey l'a décrite ainsi (4) : « Enfin la pièce capitale est une véritable œuvre de sculpture, une grande stèle en pierre, de 2 mètres sur 1m,05, qui se termine en pointe très allongée... Le sujet représente une scène de guerre dans les montagnes... Au sommet, un pic aigu, figuré géométriquement comme un cône inaccessible, sorte de bétyle naturel

(1) *Histoire de l'Art*, t. II, p. 385.

(2) *Op. laud.*, II, p. 74, d'après *Assyrian discoveries*, p. 236.

(3) Comptes rendus 1898, p. 677.

(4) Nous sommes heureux de donner sur la planche ci-jointe la reproduction de cette stèle. Nous devons cette faveur aux auteurs du travail sur les fouilles de Suse, M. de Morgan et le P. Scheil, et à l'éditeur, M. Leroux : nous leur en exprimons notre sincère reconnaissance.

et gigantesque, touche le ciel, où brillent trois grands astres rayonnants. »

Cette stèle qui date au moins de trois mille ans avant J.-C., c'est peut-être le prototype des stèles carthaginoises, où on voit figurer le bétyle avec la partie sidérale de la stèle placée au-dessus, où trônent la lune et l'astre. Naram-Sin, respectant le cône, a gravé son inscription à côté; ce n'est que plus tard que Choutrouk-Naḫḫunta, ne comprenant peut-être pas le symbole, s'est emparé du bel espace laissé libre. Nous ne prétendons pas que l'artiste ait voulu représenter directement un bétyle; son cône est une montagne, mais déjà sous une forme conventionnelle qui contraste avec l'admirable sentiment réa-

Dessin du P. Delau, d'après le Kudurru de S. Smith.

liste de la stèle. On comprend dès lors très bien comment la partie montante de la terre, celle qui va toucher le ciel, a pu être représentée tantôt par une tour, tantôt par une pierre conique. L'identité symbolique de la pierre conique avec la ziqqurât paraît donc établie : d'ailleurs la pierre comme la tour représentait la divinité, s'identifiait avec elle; nous savons maintenant pourquoi, c'est que la tour avec son soubassement, la pierre avec son piédestal, étaient le symbole de la terre entière contenant le divin.

On objectera peut-être à notre explication de l'origine des pierres sacrées qu'elle ne s'applique qu'aux pierres coniques; que dire des pierres carrées des Arabes? On peut répondre que si les Chaldéens ont imité la tour à étages en accentuant le sommet plat dans la pierre de Smith, les Arabes ont pu s'attacher de préférence à cette forme. Si chez eux, à cause de la pauvreté qui simplifie tout, la pierre sacrée servait d'autel, la forme carrée s'imposait. Nous avons cité Dhul-Khalasa avec sa forme de couronne! On lit dans Wellhausen (1) : « On trouve bien des constructions comme les *Gharîjân* près de Hira, mais elles n'ont aucun vide à l'intérieur et ne sont rien de plus que

(1) *Op. laud.*, p. 102.

Hehog Dujardin

STÈLE TRIOMPHALE DE NARAM-SIN
(hauteur 2m00)

de grands anṣab artificiels. Il faut peut-être y rattacher les *Batîle* aditiques, c'est-à-dire primordiaux, qui ne servent plus aux sacrifices, et qui sont décrits par Iaqoût 1,490, Hamd. 140, comme de hautes tours carrées. » En lisant ce passage, je me dis que nous avions là un nouvel intermédiaire tout à fait significatif de la tour à la pierre sacrée. Mais Wellhausen ne parle que de tours carrées : dans Iaqoût (1) il s'agit d'une construction carrée à la base, pointue au sommet, haute d'environ quatre-vingts coudées... Peut-on souhaiter un accord plus frappant?

Peut-on donner à ces pierres sacrées le nom de *bétyle?* C'est une question en somme secondaire, et peu importerait, n'était l'abus insigne qu'on a fait de ce mot pour dénaturer le célèbre culte de Jacob à Béthel. Cette expression est souvent cause d'une confusion extrême, et si la confusion a pu exister aussi dans l'antiquité, il sied cependant de marquer avec précision ce qui doit être distingué.

Aucun texte sémitique ne désigne la pierre sacrée sous le nom de Béthel ou maison de Dieu, quoique ce nom parût être la conclusion naturelle des idées que nous avons cru reconnaître chez les anciens. Les Grecs ont les mots Βαίτυλος et Βαιτύλιον. Mais il est fort douteux qu'ils dérivent de Béthel, la transcription du *taw* en τ n'étant pas normale. Béthel est représenté chez les Grecs par Βαιθήλ et Βαιθάλη (H. Etienne) (2). La dérivation de Βαιτύλιον, niée par Halévy, est très nettement mise en doute par Dillmann (3). Quant à l'identité des choses, W. R. Smith se montre fort réservé (4). Et en effet, quoi qu'il en soit des confusions possibles, les bétyles étaient pour les anciens non des pierres sacrées, objet d'un culte public, mais des pierres qui étaient censées se mouvoir sous des influences magiques. Philon de Byblos dit : des pierres animées (5). Ce texte si souvent cité est beaucoup moins clair que tout un passage de Damascius qui nous a été conservé par Photius (6). Il devrait être lu par ceux qui parlent

(1) Mochtariq, *sub verbo* بتيل حجر بناء باليمامة عادتى مرتفع مربّع الاسفل محدّد الاعلى يرتفع نحو ثمانين ذراعا Batil n'est évidemment pas dans la pensée du géographe arabe en relation avec בית אל et un rapport étymologique serait difficile à établir, quelque séduisante que soit l'hypothèse.

(2) Βαιθήλ· θεῖος ναὸς ἢ τόπος et Βαιθάλη, οἶκος Θεοῦ : l'explication est très correcte, pourquoi ne l'a-t-on pas donnée à Βαιτύλιον?

(3) Halévy, *Mélanges*, p. 425; Dill., *Genes.*, p. 337 : mindestens sehr fraglich.

(4) « The use of baetylia or small portable stones to wich magical life was ascribed, handly belongs to the present argument », p. 210 (note).

(5) Ἔτι δὲ, φησὶν, ἐπένοησε θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος.

(6) Extrait de la Vie d'Isidore, Biblioth., CCXLII, *P. G.*, t. CIII, col. 1292 s.

de bétyles à tout propos. On y voit paraître un certain Eusèbe qui était constitué gardien et interprète d'un bétyle. Tantôt il se mouvait dans l'air, tantôt il demeurait caché sous ses enveloppes, tantôt il paraissait aux mains de son impresario. C'était un aérolithe qu'Eusèbe, poussé par une force mystérieuse, avait été recueillir pendant qu'il tombait près de l'ancien temple d'Athéné, à deux cent dix stades d'Émèse. Il n'était pas le maître de disposer de ses mouvements, *comme cela arrive pour d'autres,* mais il le priait. C'était une sphère, d'un empan de diamètre, qui pouvait d'ailleurs se resserrer et se dilater. Il rendait des oracles avec un léger murmure qu'Eusèbe interprétait. Le démon qui le mouvait n'était pas du premier rang, mais d'autres étaient consacrés soit à Kronos, soit à Zeus, soit au soleil ou aux autres dieux. C'est un bétyle de ce genre, de petites dimensions et emmailloté, que Kronos dévore en place de Jupiter (1).

Le bétyle est toujours censé venir du ciel (2) et se mouvoir de lui-même; il est toujours habillé. Les bétyles sont un indice de la fureur superstitieuse de l'époque gréco-romaine, relevant beaucoup plutôt de la magie privée que des grands cultes publics.

STÈLES ET CIPPES (3).

Peu de sujets offrent plus de confusion dans les différents auteurs que celui des pierres sacrées, stèles et cippes. Et cette confusion est intrinsèque à la matière, car il est indéniable qu'elle s'est produite. Dans l'antiquité le cippe a pu passer à un moment donné pour une image de la divinité elle-même. De là une assimilation à la pierre sacrée ou soi-disant bétyle. Quelques-uns ne voient même dans les stèles gravées qu'un bétyle s'expliquant lui-même. C'est ainsi que M. le Dr Carton écrit (4) : « Quand les fidèles de Baal commencèrent à perdre de vue le sens de la stèle allongée, ou lorsqu'ils crurent que

(1) Hes., *Etym.*

(2) Comme l'a noté Lenormant (*les Bétyles*, p. 12), Baitylos est fils d'Ouranos et c'est Ouranos qui fabrique les bétyles : pour Pline c'est une céraunie (*H. N.*, XXXVII, 51). Son texte ne favorise guère la confusion courante, aussi est-il peu cité intégralement : « Sotacus et alia duo genera fecit cerauniae, nigrae rubentisque, ac similes eas esse securibus : iis, quae nigrae sunt et rotundae, urbes expugnari et classes, easque betulos vocari : quae vero longae sunt, ceraunias. »

(3) La distinction entre la stèle et le cippe n'est pas toujours très marquée dans l'usage. Nous disons stèle quand la surface est plane, l'épaisseur moindre que la largeur, comme si le but était surtout de ménager un espace pour l'ornementation ou l'écriture; le cippe se rapproche plus de la forme d'un pilier.

(4) *Nouvelles archives des Missions*, VII, p. 122.

sa forme seule était insuffisante pour rappeler les attributs de Dieu, ils furent amenés à graver sur leurs ex-voto ses autres symboles. » Mais si cette transformation du bétyle en stèle s'est opérée, ce ne sera pas du moins en terre punique, peu de temps avant notre ère, puisque nous voyons maintenant la stèle de Naram-Sin contenant déjà le cône sacré..., et cela seul donne à réfléchir. Nous essaierons donc de suivre sur une autre voie la marche des idées religieuses.

S'il est assez difficile de comprendre comment la pierre a pu devenir l'objet d'un culte, elle est comme désignée par la nature pour servir de point de repère et d'appui soit pour les conventions humaines, soit pour les souvenirs. Elle est aussi apparente, plus apparente que les arbres, elle demeure immuable et se trouve toujours à portée. Tel pic d'une forme caractéristique a dû souvent guider le nomade dans ses courses et, par une transition naturelle, marquer la limite entre les campements des tribus. Aujourd'hui encore ce sont des pierres non façonnées qui séparent le Djébâl du Chéra. Il était facile d'ailleurs de rouler une grosse pierre ou d'entasser des cailloux au lieu qu'on voulait déterminer. Et en même temps qu'une marque, c'était le souvenir d'un accord. De sorte que si l'on n'est pas résolu d'avance à refuser aux hommes anciens d'autres concepts que ceux que dominerait l'idée religieuse, on peut voir dans la stèle une institution toute rationnelle. La pierre est naturellement commémorative. Elle est votive en même temps, comme l'attestation d'un vœu accompli après qu'on a été exaucé; c'est le témoignage d'une grâce obtenue et du sacrifice promis qu'on a fidèlement exécuté. Il était d'ailleurs assez indiqué dans tous ces cas de mettre la pierre dans un rapport très étroit avec la divinité. Si la pierre est une borne, elle doit être inviolable, et, placée sous l'invocation de la sanction divine, elle rappellera la vigilance du dieu et finira par le représenter. Parfois s'il s'agit de vœu fait à un dieu, c'est lui qu'on dessinera sur la pierre ou qu'elle figurera. Mais rien ne s'oppose à ce que la pierre soit aussi le souvenir et la représentation d'une personne humaine, d'une action d'éclat, d'une convention quelconque.

Passons maintenant en revue les différents peuples sémitiques.

Chez les Chaldéens on trouve les différents usages de la pierre auxquels nous venons de faire allusion (1). La pierre est borne et con-

(1) On ne rencontre pas la racine נצב employée dans ce but comme chez les autres Sémites. Le mot ordinaire pour la stèle est *naru;* mais ce mot paraît dérivé d'un idéogramme NA-RU-A, beaucoup plus communément employé, de sorte qu'il pourrait se faire que le mot sémitique primitif ait disparu. *Naru* désigne la stèle en pierre, *temenu* le barillet d'argile contenant le titre de fondation, *kudurru* la borne.

sacrée à la divinité, mais elle n'est pas la divinité elle-même ni même son symbole dans le sens matériel et grossier du dieu Terme. Aussi loin que nous pouvons remonter, la divinité, distincte de la pierre, y exerce seulement son action morale et rétributrice. Telle pierre se nomme : « Nabû garde la borne des champs », telle autre : « Ne franchis pas la limite, n'enlève pas la borne, hais le mal, aime la justice » (1). Les symboles des dieux sont représentés sur les bornes cassites, mais le nombre même de ces dieux indique qu'il n'y a aucun lien trop étroit entre eux et la pierre.

Quant aux stèles commémoratives des Assyro-Babyloniens, on sait qu'elles sont innombrables. Lorsqu'il s'agissait d'une fondation pieuse, les titres retrouvés étaient l'occasion, semble-t-il, plutôt que l'objet d'un culte. Téglatphalasar ayant découvert les stèles commémoratives de son père Chamchi Raman, il les oignit d'huile, répandit des libations, les remit à leur place (2). Il demande qu'on en fasse autant pour lui-même. Le plus grand nombre des stèles est relatif aux constructions des temples et aux conquêtes. Les inscriptions funéraires devaient être très rares; cependant le P. Scheil en a produit une très récemment (3).

La forme du cippe a été employée dans un but purement commémoratif, par exemple dans le fameux obélisque qui est un récit des campagnes de Salmanasar. La forme pointue semble ici exigée par la nature; un pilier isolé se terminera aisément en pointe, à moins qu'il ne porte une statue. La stèle de Naram-Sin a la forme pointue, peut-être simplement par suite du sujet représenté; d'ailleurs M. de Morgan (*Mémoires*, I, p. 145) pense que « le sculpteur, ayant profité de la forme naturelle de la pierre, l'employa sur toute son étendue sans chercher à lui donner la symétrie qu'on serait en droit d'attendre d'un bas-relief de cette importance ».

Chez les Cananéens, cippes et stèles ont nettement le caractère commémoratif et votif, soit qu'il s'agisse des dieux ou des hommes (4);

(1) Scheil, *Textes Élamites-Sémitiques*, p. 91.

(2) Tig. VIII, 47 : « narî ša Šamši Raimman abiia šamni apšuš niqu aqqi ana ašrišunu utir. Les éditeurs de *KB*. traduisent : « je fis un sacrifice » au lieu de « je fis une libation » ; les deux sens sont possibles, la libation semble s'accorder mieux avec l'onction.

(3) *Recueil de travaux*, t. XXII, p. 154. Cf. *RB*. 1901, p. 140. Cf. un autre exemplaire parallèle publié par M. Thureau-Dangin dans *Orient. Litter. Z.* 1901, col. 5 s.

(4) Nous croyons avec M. Lidzbarski que si נצב est employé dans le sens vague de stèle, cippe, même statue d'un dieu comme dans les inscriptions de Hadad et de Panamou (Sindjirli), le mot ביצבת signifie toujours un monument funéraire, sauf dans l'inscription de la Couronne à Athènes. Nous reviendrons sur l'usage biblique; la ביצבת dans le sens purement funéraire se retrouve dans les inscriptions juives du moyen âge avec ou sans קבורת; cf. *Bull. arch.* 1897, p. 201 et *passim*.

d'ailleurs la forme importe peu, stèles et cippes ont le caractère commémoratif, stèles et cippes ont le caractère votif.

La pierre commémorative est tout d'abord le monument funéraire. L'étymologie de *monumentum, monet mentem* par S. Augustin n'a que l'inconvénient d'être surchargée; le mot vient certainement de *moneo*. Assurément la pierre n'incorpore pas ici une personne divine. La pensée est parfaitement claire. Le mort doit être soigneusement enseveli et par conséquent enfoui profondément, mis autant que possible à l'abri de toute profanation. Mais il ne se résigne pas à l'oubli. Au-dessus de sa demeure d'éternité où il est couché avec les Refaïm il veut encore faire figure parmi les vivants. Son tombeau sera donc surmonté d'une stèle ou d'un cippe. Tout cela est dit expressément dans les inscriptions phéniciennes, et c'est un des points où elles s'accordent le mieux avec la Bible, car c'était aussi le motif qui poussait Absalom à se bâtir un monument afin que son souvenir ne fût pas oublié (1). Ces cippes funéraires étaient très fréquents et il ne faut point hésiter à considérer comme tels un certain nombre de monuments sur lesquels les éditeurs du *Corpus* n'ont point voulu d'abord se prononcer catégoriquement, les traitant soit comme votifs, soit comme funéraires (2). Parmi eux un fort beau cippe, souvent cité comme pilier sacré, dont la base carrée a $0^{m},58$ de large et $0^{m},39$ de haut, l'obélisque lui-même $1^{m},37$ de haut sur $0^{m},41$ de large, avec un couvercle pyramidal de $0^{m},30$ de hauteur (3). Nous n'insistons pas sur les formes très variées de ces monuments, mausolées, caissons, etc.; on peut en voir des échantillons intéressants dans Perrot et Chipiez et surtout dans le *Corpus* des inscriptions phéniciennes, avec l'influence grandissante de l'art grec.

Mais si nous avons considéré comme funéraires des cippes que leur forme même semblait indiquer comme des piliers sacrés, nous sommes loin de partager l'exagération de ceux qui font des stèles funé-

(1) On disait avoir fait bâtir son cippe de son vivant לבוחיי, ph. 46, mais on disait aussi que c'était un ביצבת בחים, un cippe parmi les vivants, ph. 58 et 59, bâti quelquefois par l'héritier du défunt (n° 58) et plus expressément ביצבת ككر בחים un cippe mémoire parmi les vivants (ph. 116). Il était placé au-dessus du sarcophage déposé lui-même dans un creux du rocher, על בישכב נחתי לעלם au-dessus de la couche de mon repos éternel (ph. 46). Cf. II Sam. **18** 18.

(2) Par exemple le ph. 43 en basalte noir; les éditeurs ne sont pas loin d'en faire un bètyle honoré du nom d'Echmoun-Adoni... mais ce nom est le troisième de cette sorte, il appartient à la même catégorie que ph. 42 et 44 qui sont funéraires; ph. 44 est lui-même caractérisé par sa ressemblance avec ph. 47, et ph. 42 est expliqué par ph. 45 où le mort dit : ἐνθάδε κεῖμαι. Funéraires aussi 46, 57, 58, 59, 61.

(3) Cité comme pierre sacrée par Benzinger, *Arch.*, p. 380 et par le dict. de Hastings, v. *Pillars*.

raires des innombrables ex-voto de Tanit trouvés à Carthage. Ce sont bien des stèles votives, les inscriptions en font déjà absolument foi; on a voulu conserver le souvenir d'une prière exaucée, d'un vœu accompli. Était-ce précisément le dieu qu'on voulait représenter? Nullement, car dans un des plus beaux modèles du genre, deux colonnes sont dédiées au seul Melqart de Tyr; c'est comme une réplique faite à Malte des deux célèbres colonnes du Temple de Melqart à Tyr dont Hérodote ne dit pas qu'elles représentassent le dieu (1). La base de Cagliari supportait probablement les deux cippes consacrés au Baalsaman de l'île des Éperviers (2). Manifestement ici le cippe se transforme en pilier sacré ou plutôt il se propose de reproduire l'image de piliers célèbres, car il est remarquable que dans les cas de ce genre on se réfère à un Baal localisé ailleurs; on pourrait comparer les petits sanctuaires votifs de la piété populaire, images des sanctuaires vénérés (3).

Quoi qu'il en soit du caractère propre de ces stèles, il est clair que ce ne sont point des pierres sacrées dans le même sens que les soi-disant bétyles; le caractère de reconnaissance pour un bienfait est encore ici manifeste, l'origine humaine constatée et attestée. Plus clair encore est le sens commémoratif des ex-voto de Carthage et des sanctuaires africains déjà si nombreux recouvrés par le zèle de nos explorateurs et de nos officiers archéologues. La forme importe peu et ne marque nullement l'évolution de la barbarie à la civilisation, de l'animisme grossier au symbolisme subtil. C'est bien en effet une question de plus ou moins de culture et de ressources, mais à la même époque et sous l'empire des mêmes idées. M. le capitaine Hilaire a trouvé à l'Henchir-R'çass des pierres presque brutes, des stèles à sommet pyramidal, des stèles avec représentations (4). Comme l'ont très bien dit MM. Berger et Cagnat : « la stèle ne constituait pas à elle

(1) *CIS*, ph. 122 et 122 *bis*; vers 150 av. J.-C. : les deux cippes sont brisés au sommet; la hauteur actuelle, base comprise, est de 1m,05. Cf. Her., II, 44.

(2) Ph. 139. consacré לבעשבים (*sic*) et באינצם, dans l'île des Éperviers : « *Nomen loci ubi dei templum fuit indicatur præposita particula* ב » (les éditeurs. p. 183). Il y avait avec les cippes des הגבים probablement = χωνευτά. Etait-ce des ornements en métal achevant le fût, ou des statues? Cf. I Reg. **14** 9 d'après LXX χωνευτά = מַסֵּכָה.

(3) Les deux cippes ph. 123 et 123 *bis* sont dédiés à Baal Hamon qui était sans doute aussi étranger à Malte; le punique 198 est dédié à מלכת d'Égypte (mal rendu par les éditeurs qui ont pris נצב dans le sens de préfet); au ph. 380 (Carthage) le nom de la déesse demeure assez mystérieux : la grande mère. Nous ne voudrions pas cependant poser de principe absolu, car il semble que le mot נצב dans son union assez énigmatique avec מלכבעל a pris en Afrique un sens un peu différent (cf. la note des editeurs sur ph. 194).

(4) *Bull. arch.* 1898, p. 177 ss.

seule l'offrande; elle ne devait être, le plus souvent du moins, que le monument durable d'un sacrifice fait en accomplissement d'un vœu » (1). Ce qui le prouve bien, c'est qu'on déposait au pied de la stèle soit une table à libations soit des vases contenant les ossements incinérés des victimes. Quelques-uns de ces vases trouvés à Henchir-R'çass, à Dougga, à Saint-Leu (2), contenaient encore des poignées d'ossements. Les tables sont décrites par M. le Dr Carton (3) : « Au pied de deux stèles en place ont été trouvées des *mensae*, pierres à libations, plates, de forme rectangulaire, offrant à leur face supérieure cinq godets, dont quatre sont dans ses angles et le cinquième, de dimension un peu plus grande, au centre. » Ces stèles, votives à l'origine, pouvaient facilement devenir pour la famille du donateur comme le foyer de son culte particulier. Le sacrifice originaire était sans doute souvent renouvelé. M. le capitaine Hilaire a conjecturé d'après l'étendue des ruines de l'Henchir-R'çass que le nombre des stèles devait correspondre à celui des familles. Dans des sanctuaires de campagne à ciel ouvert, vrai type des hauts lieux, ces stèles étaient donc autour de l'autel, centre du culte général, comme des chapelles familiales. Les auteurs modernes, par la seule inspection des lieux, parlent comme certains auteurs anciens (4). Or, nous ne saurions assez le répéter, toutes les fois que ces pierres parlent, elles attestent leur caractère votif; elles sont consacrées à tel dieu, elles ne sont pas la forme sensible de tel dieu. C'est, semble-t-il, dans cette affirmation qu'il faut chercher le sens véritable de cet objet sacré.

La représentation du dieu ne pouvait manquer cependant de se glisser ici, mais il semble que ce fut précisément par la voie du dessin, c'est-à-dire d'une façon dérivée. On voulut représenter sur la stèle l'image du dieu auquel on devait un bienfait. Et précisément si la stèle elle-même avait été une pierre sacrée, l'incorporation de la divinité, on n'aurait pas éprouvé le besoin de graver sur la stèle elle-même le symbole de la pierre sacrée. Rappelons d'ailleurs le principe fondamental qu'une pierre érigée dans une circonstance déterminée et pour un but marqué ne pouvait pas passer si tôt chez les

(1) *Bull. arch.* 1889, p. 257.

(2) Sur Saint-Leu cf. *Bull. arch.* 1899, p. 463, observation de M. Gsell.

(3) *Nouvelles archives des Missions*, 1897, p. 399, à Dougga.

(4) *Bull. arch.* 1894, p. 295 ss. M. Gauckler : « Ces ex-voto devaient donc être simplement groupés dans une sorte d'enceinte à ciel ouvert, autour d'un autel qui reste à découvrir, et le sanctuaire de Tubernuc devait ressembler à ceux que nous connaissons déjà dans la même région. » Étienne de Byzance : σημαίνει δὲ, ὡς φησὶ Φίλων, νάσιβις τὰς στήλας, ὁ δὲ Οὐράνιος νέσιβις (φησὶ) σημαίνει τῇ Φοινίκων φωνῇ λίθοι συγκείμενοι, συμφορητοί. Lagarde qui cite ce texte, *Bildung*, p. 95, ajoute fort justement : vgl. die um die كعبة stehenden Pfeiler.

Sémites pour une chose en soi divine. Le sens symbolique de la pierre conique ne pouvait être oublié ni risquer de l'être au moment où on l'inscrivait sur la stèle elle-même. C'est bien, en effet, la pierre sacrée proprement dite, le soi-disant bétyle, que nous reconnaissons dans le fameux symbole de Tanit, répété à satiété sur les stèles carthaginoises. Ici nous admettons d'ailleurs volontiers une évolution, et cette évolution est l'explication des formes différentes du symbole, dont les variations ont dérouté les chercheurs. Ses phases sont bien suivies par M. le Dr Carton (1) : « Ainsi, image de la pierre conique ou de l'autel surmonté du croissant, puis figuration symbolique de la divinité devenant peu à peu une effigie divine, mais à face humaine, enfin simple représentation du fidèle qui l'honore : symbolisme, anthropomorphisme, *humanisation*, telles sont les phases successives par où a passé ce symbole à Thugga, et sans doute dans presque toute l'Afrique. »

Mais ce qui demeure un sujet d'étonnement, c'est l'immutabilité essentielle qui préside à cette évolution et qui règle toutes les variations de détail. Les stèles d'Afrique contiennent comme celle de Naram-Sin le double registre fondamental : le ciel avec ses astres ou la représentation gréco-romaine d'un dieu, la terre avec sa pierre sacrée plus ou moins transformée, et souvent l'indication du sujet, victoire chez Naram-Sin, ordinairement sacrifice religieux en Afrique. La stèle est donc bien commémorative et représentative, elle ne répond nullement à l'instinct obscur qui chercherait un dieu dans la pierre.

Mais au sein de la confusion antique, quand le culte des pierres sacrées existait réellement, quand la stèle était devenue si nettement représentative de la pierre sacrée elle-même, qui pourrait affirmer que jamais la barrière n'a été franchie et que la stèle n'est pas devenue à la longue l'objet d'un culte? En tout cas, par la représentation même d'objets divins, elle perdait le caractère neutre que lui donnait son but général d'instrument commémoratif. On comprend dès lors très clairement la législation des Hébreux relativement aux stèles ou *maṣṣeboth*.

Sans nous placer au point de vue de la religion révélée et des Israélites, nous ne pouvons éviter ici de consulter la Bible, ne fût-ce que pour les renseignements qu'elle donne sur les cultes cananéens. Mais, ne pouvant scinder le sujet, nous passerons en revue tous les textes où il est question de maṣṣeboth.

Une opinion presque régnante dans certains cercles veut que les

(1) Nouvelles archives des Missions, t. VII, p. 430.

maṣṣeboth aient été à l'origine de véritables pierres sacrées, objets d'un culte, symboles de la divinité. Ce serait par une atténuation *ad usum Delphini* que les écrivains bibliques postérieurs, n'osant rayer de l'histoire des patriarches les maṣṣeboth qui en faisaient authentiquement partie, leur auraient donné pieusement un simple caractère commémoratif. M. Benzinger, dont l'*Archéologie* est presque un manuel classique en Allemagne, écrit (1) : « Le menhir répond à la maṣṣêbâh de l'A. T.; la pose et la vénération de pareilles pierres descend donc dans certains cas jusqu'aux temps historiques (Gen. **28** 18-22, **31** 34 ss. Dt. **12** 3, **16** 22, etc.). Leur désignation comme bêth'êl, c'est-à-dire maison de Dieu, en grec *baitylion,* montre qu'elles étaient à l'origine considérées par les Sémites comme la demeure d'une divinité. Dans le culte postérieur des Israélites elles furent légitimées par leur transformation en pierres mémoriales qui devaient rappeler un événement important de l'histoire israélite, spécialement une apparition de Iahvé (Gen. **28** 18). » Sans doute il faudra aussi considérer le caractère commémoratif des stèles chaldéennes et phéniciennes comme une pieuse fraude ! En attendant qu'on y soit arrivé, nous chercherons une explication plus simple (2).

1) La Bible connaît d'abord la *maṣṣeba* funéraire; ce point ne souffre ni doute ni difficulté et le caractère commémoratif de ces stèles n'a pas besoin d'être mis en lumière, surtout après ce que nous avons dit des cippes phéniciens; on connaît le cippe de Rachel (Gen. **35** 20) et celui d'Absalom (II Sam. **18** 18). Quoique le mot de *iad,* main, ait été employé aussi dans ce sens, peut-être à cause de la forme du monument, cependant maṣṣebeth a persisté jusque dans la basse épigraphie juive.

2) On a connu aussi les maṣṣeboth représentant les personnes. De même qu'à l'Henchir-R'çass les stèles correspondaient au nombre des familles, les douze maṣṣeboth élevées près l'autel de l'Alliance représentaient les douze tribus d'Israël (Ex. **24** 4). Il y a là à la fois représentation et mémoire de l'événement le plus solennel. Personne n'oserait prétendre que dans ce second cas le caractère commémoratif est adventice ni que la pierre ait été dépouillée après coup de son caractère divin.

3) Il y a l'histoire de Jacob (Gen. **28** 18-22, **31** 13, **35** 14). Nous

(1) *Hebraeische Archaeologie*, p. 56.

(2) Marti est beaucoup plus correct : « Die Meinung war nicht dass sie selber die Gottheit seien;... die Maṣṣeba galt so sehr als das Kennzeichen einer Stätte, da die Gottheit sich kundthat... » *Gesch. der Israelit. Rel.*, p. 27 s.

La pensée de M. Firmin n'est qu'esquissée : « puisque le Dieu des patriarches a des pierres sacrées pour symbole et pour sanctuaire ». (*Rev. du clergé français*, 15 oct. 1900, p. 344.)

ne pouvons nous étendre très longuement; il faudrait un commentaire détaillé.

M. Weinel écrit dans la plus savante Revue relative à l'A. T. (1) : « que l'on vît en effet dans la pierre la maison, l'enveloppe, le corps du Dieu — comme le corps humain est la demeure de l'âme, — c'est ce que prouve encore évidemment la manière dont Jacob traite la pierre ». Que fait donc Jacob? il fait sur la pierre une libation et une onction d'huile... et le scandale n'est pas grand, car c'était précisément ce que faisaient les princes assyriens en retrouvant les stèles de fondation de leurs prédécesseurs... Il n'y a pas ressemblance, il y a identité d'action (2)... Expliquerons-nous les Sémites par eux-mêmes ou par nos idées préconçues? La tradition a donc parfaitement bien compris le texte, il s'agit de la fondation d'un sanctuaire. Tout ce que la critique peut ajouter — et cela a son importance, — c'est que probablement le sanctuaire existait déjà (3). C'était du moins un lieu sacré, où le voyageur était plus sûr de trouver un asile. Jacob reconnaît avec étonnement que son Dieu était là, il l'invoque et la stèle est déjà le signe du vœu qu'il accomplira plus tard (4); c'est ce qu'on trouve à satiété sur les stèles phéniciennes : car il a entendu sa voix et l'a béni.

4) Une autre maṣṣeba encore plus nettement commémorative est celle que Jacob élève lors de son traité avec Laban (Gen. **31** 45, 51 s.). Les analogies avec les *Kudurru* assyriens sont indiscutables, et ces derniers n'ont pas sans doute été retouchés par scrupules théologiques. La stèle est un témoin; elle représente, si l'on veut, la vigilance du souverain Juge, à l'instar du Kudurru dont le nom était : « ne franchis pas la limite, n'enlève pas la borne, hais le mal, aime la justice ». La maṣṣeba n'est pas plus l'incarnation de la divinité que le ṭas de pierres qui lui est associé dans cet office (5); de plus, il n'est nullement insinué qu'elle ait servi d'autel comme le prétend W. R. Smith (6). La stèle signe ou frontière se retrouve dans Isaïe (**19** 19)

(1) *ZATW*, 1898, p. 49.

(2) Les termes sont en tout cas aussi semblables que possible. Gen. **35** 14 : ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן et d'autre part : *šamni apšuš niqu aqqi*.

(3) Il semble que lorsqu'on oint une stèle de fondation, c'est toujours celle d'un autre; voir les exemples cités par F. Deliztsch, *AHW*, p. 550.

(4) Lorsque Jacob dit : « cette pierre me sera maison de Dieu », il est impossible de ne pas voir que l'idée est renforcée pour arriver au jeu de mot Beth-el.

(5) Selon nous, la מצבה est de E., le גל de J.; la fusion des deux récits complique un peu l'intelligence des faits. Toutes ces maṣṣeboth sont attribuables à l'Élohiste, gage sérieux de sa valeur historique.

(6) *Op. laud.*, p. 202.

avec le double caractère d'une indication et d'un témoignage.

5) Une maṣṣeba pouvait donc avoir sa place dans le culte de Iahvé, mais il pouvait se présenter un double obstacle. Toutes les stèles existant en Canaan au moment de l'entrée des Israélites étaient en fait consacrées aux baals, et, sans incorporer la divinité, elles devaient donc naturellement être un objet défendu aux Israélites. En soi, rien n'eût empêché d'élever des stèles à Iahvé, et cela se fit certainement pendant un certain temps; il est difficile de dire si les stèles dont parle Osée avaient en elles-mêmes ou seulement d'après les circonstances un caractère dangereux (Os. **3** 4, **10** 1). Ces stèles, œuvre de la piété populaire, devaient surtout se rencontrer dans les hauts lieux et portaient naturellement ombrage au sanctuaire de Jérusalem. Celui-ci, avec ses objets sacrés déterminés, luxueux, et en petit nombre, ne comportait pas les stèles, d'autant que par leur nature elles tournaient facilement à l'image et pouvaient induire à l'idolâtrie (1). Il y eut là un changement par rapport aux usages des patriarches, qui pourrait le nier? mais nullement une dissimulation voulue des pratiques antérieures. Le Deutéronome devait forcément condamner les stèles cananéennes avec le reste du matériel religieux des gens du pays (2); il était très naturel qu'il comprît dans sa prohibition toutes les stèles quelconques des hauts lieux et la mesure fut complétée par l'interdiction générale des stèles, même auprès de l'autel officiel de Iahvé (3).

Les réformes religieuses mentionnent presque toujours les stèles à propos des hauts lieux, elles sont brisées (4).

6) De même que la stèle tournait au pilier chez les Phéniciens, un texte de Jérémie (**43** 13) applique le mot de maṣṣeba aux obélisques

(1) Dans Michée (**5** 12) on voit que les maṣṣeboth étaient façonnées et l'objet d'un culte en même temps que les statues.

(2) Ex. **23** 24, **34** 13 (passages deutéronomistes); Dt. **7** 5, **12** 3.

(3) Dt. **16** 22; Lev. **26** 1.

(4) I Reg. **14** 23; II Reg. **3** 2, **17** 10, **18** 4, **23** 14; II Chr. **14** 2, **31** 1. Dans II Reg. **10** 26 s. nous croyons que le texte est altéré. Il faut d'abord lire avec Klostermann d'après le grec de Lagarde עד דביר au lieu de l'impossible עד עיר; on est toujours dans le temple, une élite pénètre jusqu'à la cella. On fait sortir les maṣṣeboth du temple pour les *brûler!* C'est évidemment impossible. Sieg.-Stade lisent אשרת qui est possible; mais nous préférons מיכנה qui est moindre comme changement textuel; on brûle la statue fondue comme le veau d'or (Ex. **32** 20, en supprimant ensuite בית avec LXX (B)). La seconde fois encore, מיצבת ne convient guère avec ויתצו; il vaudrait mieux lire מזבח avec Sieg.-Stade ou effacer l'incise avec Klostermann comme une glose marginale destinée à corriger le pluriel du v. 26. De toute façon il est impossible de conclure que מיצבה signifie ici la statue de Baal. Le texte entier serait à restituer ainsi : « et ils allèrent jusqu'au sanctuaire (ἕως τοῦ ναοῦ Luc.) du temple de Baal, et ils enlevèrent la statue de Baal et la brûlèrent (et ils détruisirent l'autel de Baal) et ils détruisirent le temple de Baal et en firent un cloaque... »

d'Héliopolis. Il y a là un indice précieux; les maṣṣeboth pouvaient donc recevoir d'assez grandes dimensions.

7) Il ne reste que le texte d'Ézéchiel (**26** 11) qui paraît métaphorique ainsi que celui d'Isaïe (**6** 13).

Nous pensons que ce simple exposé suffit à montrer que les maṣṣeboth ont dans la Bible le même sens que dans l'épigraphie et que leur vrai caractère n'a jamais été altéré de parti pris. Il faut seulement reconnaître, à la lumière des textes épigraphiques, que ce caractère était très complexe, neutre en principe, mais susceptible d'une spécialisation dangereuse à laquelle la religion d'Israël a obvié.

Les mêmes distinctions doivent être faites si l'on veut avoir une idée exacte des stèles arabes (*nuṣb* pl. *anṣâb*, ou *menṣab*), dont le nom est l'équivalent exact des maṣṣeboth et nommées aussi *gharî* (pl. *gharîyân*), parce qu'on les frottait du sang du sacrifice. Wellhausen, ne tenant guère compte que de cette particularité, les définit (1) : « la pierre sacrée qui proprement représente l'autel ». Mais ce n'est pas ainsi qu'elles nous apparaissent dans le témoignage de beaucoup le plus ancien, celui d'Hérodote (2). Là elles sont bien en fait *gharîyân* sans être ni des divinités ni des autels. L'homme qui veut en unir deux autres par une alliance indissoluble leur incise la paume de la main près du grand doigt et prenant au vêtement de chacun un petit tampon il oint avec le sang sept pierres placées au milieu et il invoque en même temps Dionysos et Uranie. Les pierres ne répondent par leur nombre ni aux dieux, ni aux personnes, car les témoins ne viennent qu'après et leur nombre n'est pas indiqué. Le chiffre de sept est le nombre sacré des Sémites, spécialement en matière de serment; mais il exclut l'idée d'autel. Les pierres sont évidemment des pierres commémoratives. Ce caractère s'est perpétué, et, comme le reconnaît Wellhausen (3), la coutume s'est conservée de jurer par les anṣab qui entourent tel et tel dieu. Chez les Arabes les anṣab indiquent la limite de l'enceinte sacrée; elles jouent donc aussi le rôle de bornes, de limites inviolables.

Et il n'est pas prouvé du tout que les deux Gharîyân des environs de Hira ne sont pas, comme le dit la légende arabe, des cippes mortuaires. Wellhausen (4) le nie parce qu'on les frottait du sang d'une victime humaine. Mais quand cela serait certain, il ne faudrait pas se hâter

(1) *Reste...*, p. 141.

(2) Her. **3** 8 : .. καὶ ἔπειτα λαβὼν ἐκ τοῦ ἱματίου ἑκατέρου κροκύδα ἀλείφει τῷ αἵματι ἐν μέσῳ κειμένους λίθους ἑπτά, τοῦτο δὲ ποιέων ἐπικαλέει τόν τε Διόνυσον καὶ τὴν Οὐρανίην.

(3) *Reste*, p. 102.

(4) *Reste*, p. 43, cite Iaqût, S. 790 ss., Agh. **19** 86 ss., Ham. 700.

d'affirmer que jamais victime humaine n'a été immolée en Arabie à des mânes illustres.

Lorsque W. R. Smith refuse de considérer comme originelle la distinction entre la pierre adorée et les autres anṣab (1), il ne tient pas compte de tous ces faits. Que la confusion se soit parfois produite, nous ne songeons pas à le nier (2). Mais est-il vraisemblable que la pierre divine ait été employée à tant d'usages différents? N'est-il pas plus vraisemblable que la pierre employée dans un but commémoratif par les exigences mêmes de la nature ait pris quelquefois un caractère sacré par suite du voisinage de la pierre sacrée par excellence? La confusion n'est pas au point de départ, elle est au terme.

Chez les Himyarites nous trouvons aussi la stèle, sous les mêmes noms (3). Nous citerons seulement le cippe n° 23 du *Corpus*. Une pierre presque carrée, dont les dimensions ne sont pas données, représente, placé dans une sorte de cadre ou de niche, un homme dans l'attitude de la prière. Une petite souris se dirige vers lui; au-dessous est l'inscription : Cippe de Ḥaṭi (4).

Entre le Cananéen proprement dit et l'Araméen se trouve le royaume de Iadi. Il n'est pas douteux que là *nṣb* signifie statue, dans les deux inscriptions du dialecte cananéen qu'on a d'abord qualifié simplement d'araméen. Ce mot s'explique assez bien, car il s'agit de statues en pied, elles sont dressées. Il ne faudrait donc pas se presser de voir ici une évolution de la stèle en statue, d'autant que les influences assyriennes, dominantes sur le royaume vassal, ont pu contribuer à répandre la mode des statues. Il s'agit d'autant moins d'une pierre sacrée divine devenue statue que si l'une des statues est érigée à Hadad par Panamou, l'autre est élevée à Panamou lui-même par son fils.

Chez les Araméens le mot de *maṣṣeba* (quelle que soit sa prononciation précise) ne s'est rencontré qu'une fois dans une inscription de Palmyre, dans le sens de stèle. Ordinairement les Araméens ont distingué par des noms spéciaux la stèle funéraire et la stèle votive.

La stèle funéraire a généralement l'aspect d'une pyramide, et le caractère représentatif du monument est encore plus frappant; la pyramide se nomme *naphchâ*, l'âme ou la personne, comme pour accentuer son rôle de mémoire ou de représentation du défunt (5). Le

(1) « It is impossible to believe that this distinction between one stone and the rest is primitive. » *Op. cit.*, p. 211, note.

(2) Par exemple lorsque le dieu auquel appartient la pierre sacrée est dit *manṣub*, *dressé* (W. R. Smith, *op. cit.*, p. 205, note); ou le mot وثن signifiant borne, idole, déjà en minéen.

(3) ביצב pour מנצב et נצב.

(4) נצב חבין.

(5) Rubens-Duval, note sur le monument funéraire appelé נפש; *Rev. Sém.* 1894, p. 259.

nombre des pyramides devait correspondre au nombre des personnes placées dans les sarcophages ou les fours à cercueil, au moins pour les personnes principales.

Le cippe votif a pris nom de *mesdjida;* c'est le mot dont nous avons fait mosquée, mais qui signifie plutôt l'objet devant lequel on adore que le lieu où l'on adore. Une forme très authentique a été copiée par Euting à Hégra (1). C'est une stèle taillée en relief dans le rocher et placée dans une sorte de niche. La largeur est sensiblement plus grande au sommet. Le but n'était pas de placer là une statue; c'est la stèle qui est consacrée et elle l'est à un dieu étranger, comme les cippes votifs phéniciens, à un dieu de Boṣra (2). Au même endroit une niche contient trois stèles, celle du milieu plus élevée, selon un usage assez répandu en Afrique (3). Du même genre est le n° 185 du *Corpus* araméen et le n° 190, stèle de deux mètres consacrée à Douchara. Cependant, chez les mêmes Nabatéens la *mesdjida* a aussi le caractère d'un autel. Et en effet ils étaient Arabes d'origine et nous avons vu chez les Arabes une tendance à confondre l'autel avec la pierre sacrée elle-même. C'est un autel, et tout à fait dans le goût grec, que le n° 161. Il est hexagonal avec des médaillons et divers ornements; c'est un autel votif qui n'a pas dû servir aux sacrifices. Faut-il considérer comme une table d'autel ou comme la base d'une colonne le n° 188 qui sert actuellement d'abaque à une colonne (4)? Quoi qu'il en soit, ces objets devant lesquels on s'agenouille ne sont point des pierres sacrées divines; leur caractère votif est assez marqué. Ils représentent la personne, ils sont comme un perpétuel cri de reconnaissance ou une prière toujours active. C'est, avec un certain luxe et des moyens plus puissants, la réalisation de tant de proscynèmes nabatéens gravés sur le roc et commençant par ces mots : « Qu'il soit gardé mémoire d'un tel devant Douchara! » (5). Là

M. Clermont-Ganneau avait relevé dans le Talmud (Chekalim. 25) : « De ce qui reste (d'argent) pour un mort on lui construit un cippe sur son tombeau » בונין לו נפש על קברו. *Nfs*, tombeau, se trouvait déjà en minéen. Le syriaque se sert aussi du grec ναός pour signifier un monument funéraire. L'arabe a aussi *nâous* dans ce sens. Au Sinaï on désigne sous le nom de nawâmîs (cachettes) de petites constructions en pierre : ne serait-ce pas pour nawâwîs, plur. de *nâous*, des tombeaux, *sepulcra concupiscentiae?*

(1) Euting, *Nabataeische Inschriften*, p. 61; dans *CIS*, II, n° 218, mais sans la figure.

(2) אעדא ou אערא qui n'était pas documenté autrement. Noter maintenant ce nom dans : *Voyage archéologique au Safâ*, par MM. Dussaud et Macler, p. 168.

(3) Cf. le ph. 238.

(4) Au n° 336 je lirais plus volontiers ביסגדא que קצרו (éditeurs); l'objet est offert.

(5) Sans parler de ceux de Pétra et du Sinaï, on a relevé à Teima דכרון עריש בן קדם דושרא, ar. 338. — סותא, le nom de la stèle de Teima, a été correctement rapproché par Hoffmann de l'arabe ܣܘܬܐ, pierre qui indique un chemin ou un tombeau. Winckler, *Alt. Forsch.*, II, p. 76 s., a proposé l'assyrien *asumitu*, mot usité pour les stèles et inscriptions ornées ; mais il a tort de reprocher à Delitzsch (A. H. W.) l'étymologie זכב; les Bédouins donnent encore

encore c'était la pierre qui était chargée de faire la commission au dieu !

COLONNES, PILIERS, KHAMMANIM.

Nous n'avons pas dissimulé que la distinction n'était pas toujours facile entre la stèle et le pilier ou la colonne. Nous avons même vu le mot propre pour les stèles, *maṣṣeboth*, appliqué à ces colonnes géantes qui sont les obélisques; et les cippes de Melqart rappelaient évidemment des piliers sacrés. Nous avons pensé cependant qu'il y avait avantage à traiter séparément de ces monuments suivant leur caractère. Et même parmi les colonnes et les piliers, nous voudrions distinguer. Rien de plus célèbre que les deux colonnes du temple de Jérusalem : à ce propos on cite pêle-mêle tous les exemples analogues et on conclut en assimilant ces divers monuments aux *Khammanim* de l'Ancien Testament. Il en résulte entre autres cet inconvénient que les deux colonnes du temple sont assimilées aux Khammanim, toujours sévèrement interdits. M. Perrot, dont le texte n'est pas exempt à cet égard d'un certain syncrétisme, a bien compris que les documents ne s'y prêtaient pas et nous dit dans une note (1) : « L'historien (Hérodote) se sert du mot de στῆλαι, qui ne serait pas bien appliqué à des piliers aussi hauts que ceux qui figurent sur la médaille de Paphos. »

Nous proposons de distinguer entre les deux grandes colonnes, d'une hauteur toujours très considérable, situées à l'une des entrées d'un édifice religieux, et d'autres piliers moins élevés, que nous croyons avoir été en relations plus étroites avec l'autel. Il n'y a en tout cas aucun inconvénient à traiter le sujet sous ces deux aspects.

Le type des grandes colonnes, c'est la monnaie de la communauté des Chypriotes où l'on s'accorde à reconnaître le temple de Paphos. Il en existe plusieurs exemplaires, mais je ne sais, n'étant pas documenté, si d'autres monnaies présentent ce même modèle. Ce sont deux hautes, très hautes colonnes formant pylône, s'élevant fort au-dessus des colonnes des portiques, terminées en une fourche dont les deux pointes sont émoussées par des boules. M. Perrot remarque très justement que cette forme écarte plutôt l'allusion à un symbole igné (2) : « la flamme, tranquille ou fouettée par le vent, ne présente aucune apparence qui ait pu suggérer l'idée de ces globes, lesquels étaient sans doute en métal, très probablement en bronze doré ».

le nom de *wasem* aux marques grossières qu'ils gravent sur les rochers pour marquer leurs territoires.

(1) *Histoire de l'art*, III, p. 120.

(2) Dans le système qui rattache ces piliers au Khammanim de la racine Kham, être chaud, brûlant; *l. c.*, p. 121. note.

A ce type il faut incontestablement rattacher les deux hautes colonnes placées aux propylées du temple de Hiérapolis où on pouvait monter et même séjourner; l'auteur du *De deâ syrâ* leur donne presque soixante mètres de hauteur (1). Incontestablement encore c'est là le type des colonnes du Temple de Jérusalem sur lesquelles nous n'avons pas à insister en ce moment. Elles ne se trouvaient pas à l'entrée du Hiéron, mais du moins à l'entrée du sanctuaire.

Ces hautes colonnes rappellent invinciblement les obélisques d'Égypte dont le plus élevé connu n'a pas moins de 33 mètres, les anciens, qui ont pu exagérer ici comme ailleurs, indiquant des chiffres encore plus élevés. Les obélisques étaient, comme on sait, placés deux par deux devant l'entrée principale ou certaines entrées secondaires des temples. Sommes-nous ici en présence d'un usage sémitique, copié par l'Égypte? ou la Phénicie a-t-elle, comme si souvent, imité l'art égyptien? Les deux hypothèses sont possibles et peuvent même être vraies toutes deux, car un vieil usage sémitique a pu revenir à la Phénicie, transformé et agrandi. La question serait plus facile à résoudre si la Chaldée nous offrait ici des exemples, et il semble bien que c'est le cas. Dans ses fouilles à Lagach, M. de Sarzec a reconnu deux énormes colonnes rondes et M. Peters a trouvé à Nippour deux colonnes de briques d'un diamètre double de celui des autres qui supportaient le portique. Ces deux grosses colonnes étaient à l'entrée de la grande cour et M. Peters opine qu'il y en avait deux autres à l'entrée de l'aire propre du temple (2).

L'idée des deux grandes colonnes est donc probablement sémitique d'origine. D'autre part, la forme propre de l'obélisque doit être indigène en Égypte puisque nous trouvons dès la Ve dynastie de petits obélisques funéraires (3). Le plus ancien obélisque considérable (20 mètres) ne date, il est vrai, que du règne d'Ousourtesen Ier (XIIe dynastie), et c'est à cette époque que nous constatons aussi un exemple assez frappant de la transformation de la stèle pour de grands usages d'architecture. Nous faisons allusion à l'obélisque de Begig (4), haut de 13 mètres, mais sur plan rectangulaire et non carré : il ne se termine pas en pointe; le sommet est arrondi avec une sorte de coche ou d'entaille qui devait servir à l'insertion d'un ornement de métal.

Il se peut que l'Égypte ait voulu imiter un motif architectural de Chal-

(1) § 28 : ἐν τούτοισι τοῖσι προπυλαίοισι καὶ οἱ φαλλοῖ ἑστᾶσι, τοὺς Διόνυσος ἐστήσατο ἡλικίην καὶ οἵδε τρίηκοντα ὀργυιέων.

(2) M. Jastrow, *The Religion of Babylonia*, p. 623 s.

(3) L'un d'eux n'a que 0m,60! Perrot, *Hist. de l'art*, I, p. 622.

(4) Perrot, *op. laud.*, I, p. 626.

dée, mais il lui suffisait, pour obtenir ce résultat, de grandir ses petites stèles, et il ne semble pas d'autre part que la forme spéciale de l'obélisque, toujours terminé en pointe, ait été celle des hautes colonnes sémitiques; le terme de phallus employé par Lucien pourrait le donner à penser, mais il est sans doute seulement symbolique, car comment aurait-on pu séjourner sur une pointe?

On ne peut guère songer à trouver ces hautes colonnes en pays arabe et purement araméen, au moins sous une forme architecturale aussi parfaite : on pourrait cependant ranger dans cette catégorie les deux obélisques qui paraissent marquer l'entrée du Ḥaram de Pétra (1).

Nous reconnaissons un caractère différent à d'autres cas. Les piliers dont nous allons maintenant parler sont beaucoup moins hauts, ils n'ont aucun rapport spécial avec l'entrée du temenos ou du sanctuaire et sont par leur nature plutôt un ornement adventice ou un objet du culte qu'un élément de la construction (2).

Ce sont d'abord les fameuses colonnes (!) du temple de Tyr. Il faut relire le texte d'Hérodote, si souvent cité (3). Elles sont à l'intérieur du hiéron, ce qui ne trancherait rien, mais l'historien ne dit pas qu'elles soient à l'entrée d'un édicule quelconque. Il les range nettement parmi les ex-voto, et leur matière indique assez qu'elles ne pouvaient être bien grandes; en admettant que ce ne soit pas vraiment de l'or et de l'émeraude, ce devait être cependant quelque chose de rare et de précieux. Et il faut ranger ici les colonnes du temple d'Hercule à Gadès (4) qui avaient, il est vrai, huit coudées, mais c'est peu en comparaison des mesures précédentes, et si on ne les avait prises pour les colonnes d'Hercule, on serait tenté d'y voir de simples plaques commémoratives donnant l'état des dépenses faites pour l'établissement du hiéron! D'ailleurs elles sont en bronze.

Nous trouvons des piliers de cette dimension et presque en place dans l'île de Gozzo à la Gigantcja. M. Perrot écrit (5) : « La pierre conique était renversée à terre; mais il a été facile de la redresser et de la mettre en place, encadrée et abritée dans une sorte d'édicule des deux côtés duquel se dressaient deux montants de pierre, deux piliers isolés. »

(1) *RB.* 1898, p. 132.

(2) Tout est relatif; dans un sanctuaire de campagne non bâti, les piliers marquant l'entrée peuvent être considérés comme une partie intégrante de la demeure divine.

(3) II, 44 : καὶ ἴδον πλουσίως κατεσκευασμένον ἄλλοισί τε πολλοῖσι ἀναθήμασι, καὶ ἐν αὐτῷ ἦσαν στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθου λάμποντος τὰς νύκτας μέγαθος.

(4) Strabon, III, 5 5. Les uns pensent que les colonnes d'Hercule sont simplement τὰς ἐν τῷ Ἡρακλείῳ τῷ ἐν Γαδείροις χαλκᾶς ὀκταπήχεις, ἐν αἷς ἀναγέγραπται τὸ ἀνάλωμα τῆς παρασκευῆς τοῦ ἱεροῦ.

(5) *Op. laud.*, III, p. 299.

D'après la figure, la pierre conique ayant environ un mètre de haut, les piliers ne devaient pas atteindre deux mètres. Peut-on dire qu'ils sont analogues aux immenses colonnes placées à l'entrée des temples chypriotes?

Et c'est encore dans ce groupe que je voudrais ranger les deux colonnes que Pausanias place dans le sanctuaire du mont Lycée. M. V. Bérard a montré que ce sanctuaire grec était en réalité d'origine phénicienne (1). Les colonnes sont placées devant l'autel, dans la direction du soleil levant, ce qui marque une consécration au soleil, et des aigles avaient été gravés sur elles, mais à la mode très ancienne, et ils étaient dorés. M. Bérard compare très ingénieusement une colonnette de Tyr qui porte vers le sommet le symbole solaire ailé : elle a $0^{m},64$ de haut!

Si on reconnaît l'existence de ces piliers, avec un caractère distinct des hautes colonnes des pylônes, elles ont dû avoir un but particulier et porter un nom spécial. Le but même a pu être varié. Il semble que celles de Gadès étaient commémoratives, celles de Tyr votives; elles pourraient bien retomber dans la rubrique que nous avons ouverte aux stèles et cippes. Celles de Gozzo et du mont Lycée sont près de l'autel. Pour celles-là nous avons une analogie très précise dans les cultes cananéens mentionnés par la Bible, il s'agit des Khammanim. Tous les textes nous les représentent comme des objets du culte; ils sont en relation avec les hauts lieux (Lev. **26** 30; II Chr. **14** 4), avec les autels (Ez. **6** 4, 6; II Chr. **34** 4), surtout avec les *Acherim* (Is. **17** 8, **27** 9 et II Chr. **34** 4); nous savons même qu'ils sont placés avec d'autres objets plus ou moins mobiles, comme les Acherim et les diverses statues, non pas sur l'autel comme on traduit généralement, mais au-dessus de l'autel (2); ce qui peut très bien s'entendre de piliers placés à un niveau plus élevé (3). Ces objets sont brisés ou détruits (4), partageant le sort des masseboth. Le terme qui les désigne

(1) *De l'origine des cultes arcadiens*, p. 72 ss. Paus., VIII, **38** 7 : Πρὸ δὲ τοῦ βωμοῦ κίονες δύο ὡς ἐπὶ ἀνίσχοντα ἑστήκασιν ἥλιον, ἀετοὶ δὲ ἐπ' αὐτοῖς ἐπίχρυσοι τά γε ἔτι παλαιότερα ἐπεποίηντο. M. Bérard traduit ως presque. Pausanias aurait indiqué que l'orientation n'était pas rigoureuse. Mais les anciens n'y mettaient pas tant de précision, le soleil se levant, en somme, en bien des endroits; il me semble que le périégète indique plutôt qu'on avait eu l'intention de mettre un rapport entre ces colonnes et le soleil levant : elles étaient là pour se tourner vers lui. D'ailleurs ως avec επι peut marquer simplement la direction. — Les pierres de Cadmus et de l'Harmonie citées par Bérard comme des colonnes phéniciennes sont peut-être seulement des rochers; cf. *Périple*, éd. Didot *Geogr. gr. minores*, I, p. 31.

(2) והכמנים אשר למעלה מעליהם, II Chr. **34** 4.

(3) A rapprocher un objet inexpliqué, pl. 138, planche XXIX. Un Phénicien adore devant un pyrée suivi du symbole de Tanit et du caducée; au-dessus trois colonnes (?) sur une sorte de base, la colonne du milieu est plus haute que les deux autres.

(4) שבר briser et גדע couper, mais le sens peut être vague.

est toujours au pluriel, sans que le nombre soit autrement déterminé.

Que signifie le mot *Khammanim* et peut-il nous éclairer sur le rôle de ce qui nous paraît être des piliers? Raschi l'expliquait (1) : colonnes du soleil; le soleil se dit en hébreu, quoique rarement, *khamma,* et cette explication ne peut plus guère être douteuse depuis que Palmyre a fourni une inscription où un khamma en même temps qu'un autel est fabriqué et offert au Soleil, dans le but d'obtenir sa protection. Un objet quelconque pourrait être consacré au Soleil, mais ici la rencontre avec l'étymologie donne un accord satisfaisant (2).

Ces colonnes consacrées au Soleil étaient-elles des pyrées? Rien ne l'indique; les raisons de M. W. R. Smith reposent en grande partie sur une confusion de ces objets avec les colonnes-pylônes (3).

La consécration d'une pierre au soleil se retrouve expressément chez les Himyarites; l'objet en question est décrit par le *Corpus* (4) : « *saxum rude et informe, super quod meridiem versus duo vocabula inscripta Deam Solem in hoc tumulo cultam commemorant* ».

Je ne sache pas que la littérature assyro-babylonienne parle de ces piliers dont nous avons fait un groupe spécial, mais nous pouvons essayer d'en chercher les reproductions figurées sur les cachets et les cylindres, et ici nous n'aurions que l'embarras du choix. Nous nous contentons de citer parmi les cachets à légende araméenne le n° 103 du *Corpus* araméen que nous reproduisons à la page suivante. Parmi les cylindres de la collection de Clercq, le n° 371 semble présenter un pilier semblable (à vrai dire surmonté d'un croissant), auprès d'une achéra, et ces deux objets (sans croissant) sont placés (n° 373) au dossier d'un trône où est accroupi un animal fantastique devant un pyrée que précède un adorateur. Ces deux cylindres appartiennent au second empire de Chaldée.

Peut-être pouvons-nous trouver l'explication de ce pilier dans son voisinage avec l'achéra, près de l'autel ou du simulacre du dieu. Rappelons que le caractère sacré de ces piliers est plus marqué que celui des colonnes d'entrée et que d'autre part, ayant moins que les

(1) Cette heureuse idée est d'autant plus remarquable que le grec avait complètement perdu la piste : ὕψηλα, τὰ ξύλινα χειροποιήτα, βδελύγματα, εἴδωλα, τεμένη! La Vg. oscille entre *simulacra* et *delubra,* à trois versets de distance (II Chr. **34** 4, 7 et Ez. **6** 4,6) et pour les autres cas II Chr. **14** 5 (Vg.) *fana.*

(2) Nous réservons entièrement la question de בעל חמון.

(3) *Religion of the Semites,* p. 488 s. Si nous avons bien conjecturé au sujet du ph. 138, la question serait tranchée, car le pyrée est ici distinct des colonnes.

(4) *CIS,* pars IV, n° 288 : מקף שמכ[ם ; cf. n° 11 קיף désignant un monument sacré dédié à la déesse Soleil. d'après Hommel un autel pour encens; au n° 100 le מקף est consacré d'après une restitution probable à Himaqqâ de Bar'an.

stèles le caractère commémoratif, ils ont plus qu'elles l'aspect d'un objet représentant la divinité et son symbole, quoique à un moindre degré que la pierre sacrée elle-même. Cela est dit assez expressément des deux piliers de Tyr : ils sont l'objet d'un culte et reçoivent le sang des victimes (1). La pierre sacrée est le lieu de la divinité, sans distinction de sexe. L'achéra est très nettement consacrée à la déesse, le pilier doit être le symbole du dieu mâle, et généralement il sera consacré au soleil, dieu mâle chez les Sémites, sauf les Arabes. Et en effet dans les cachets et cylindres le pilier est unique à côté de l'achéra. On trouve aussi deux piliers, et même trois, celui du milieu un

Dessin du P. Delau, double de la grandeur naturelle, d'après le n° 103 du *Corpus* araméen qui est le même objet que le n° 26 des cachets de la collection de Clercq. Le trône sur lequel l'animal est *accroupi* nous paraît être le דבעתא nabatéen dont le sens n'a pas été exactement déterminé. Derrière, la foudre, symbole de Hadad.

peu plus élevé que les autres : sont-ce des raisons de convenance ou de symboles qui ont fixé ces nombres? nous n'avons pas à le rechercher en ce moment. On pense assez naturellement au groupement des dieux par paire, par exemple Hadad-Rimmon, qui seraient assez bien le feu et la tempête, ou à leur association trois par trois. Mais ce sont des questions qui doivent être traitées séparément.

Nous avons essayé de distinguer, et nous croyons les distinctions fondamentales et originelles. Mais nous ne voulons pas non plus dissimuler les points de contact. La suture devait précisément se faire par ce pilier, intermédiaire entre la pierre sacrée et la stèle. Il ressemblait pour la forme aux stèles, on l'arrosait de sang comme on déposait les restes du sacrifice auprès de la stèle en faisant des libations; il avait une part spéciale à la vénération rendue à la pierre sacrée.

(1) Philon de Byblos, 8 : ἀνιερῶσαι δὲ δύο στήλας πυρὶ καὶ πνεύματι, καὶ προσκυνῆσαι, αἷμά τε σπένδειν αὐταῖς ἐξ ὧν ἤγρευε θηρίων.

Dès lors il est très probable qu'il a reçu plus d'une fois le nom de nuṣb ou de maṣṣeba. Ce qui importe le plus, c'est de reconnaître la signification primitive de chaque objet. Si nous avons réussi à la déterminer, on avouera que la marche des idées religieuses ne va nullement d'un fétichisme grossier à des idées plus relevées. Nous ne contestons pas que les sauvages peuvent croire animé le rocher lui-même, et, à cause de la forme singulière de certaines roches ou de certaines pierres, les regarder comme douées de personnalité et de puissance, mais nous pensons que, lorsqu'il s'agit de sociétés cultivées et beaucoup plus impressionnables à des influences réciproques qu'on ne le soupçonnait il y a quelques années, il était juste de rechercher quelle avait pu être l'influence d'une civilisation aussi perfectionnée et aussi vieille que la chaldéenne, avant de recourir à l'hypothèse des survivances de l'animisme. Spécialement nous avons reconnu que la forme la plus absurde du culte des pierres, le bétyle mouvant et parlant, se trouve au terme plutôt qu'au début de cette longue évolution (1), et qu'il y aurait injustice à l'attribuer à ces patriarches sémites d'où nous vient le monothéisme.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

(1) Perrot, *op. laud.*, III, p. 60 : « Jamais ces grossiers symboles ne furent l'objet d'hommages plus empressés que dans la décadence du monde antique... il y eut là un retour de la vieillesse vers les impressions et les goûts de l'enfance... » Nous avons essayé de montrer que l'enfance avait eu des idées relativement plus saines.

MÉLANGES

I

LES CANONS D'HIPPOLYTE

D'APRÈS DES TRAVAUX RÉCENTS.

Les *Canones Hippolyti*, dont on sait l'importance pour l'histoire des institutions anciennes de l'Église, viennent d'être l'objet de trois travaux, qui doivent appeler notre attention.

Le premier a pour auteur M. Riedel, de l'Université de Kiel, et est une partie de son livre sur les sources du droit ecclésiastique du patriarchat d'Alexandrie (1). Les *Canones Hippolyti* ont été publiés intégralement pour la première fois par dom Haneberg, en 1870, dans le texte arabe. Ce texte avait été fourni à dom Haneberg par une collection canonique arabe qui porte le nom d'un certain Macaire, prêtre du couvent de Saint-Bu-Bahnas le Bref, au désert de Scété : cette collection doit dater de la première moitié du XIVe siècle. Haneberg en avait deux manuscrits, l'un Barberini de l'an 1350, l'autre Vatican de l'an 1372. M. Achelis, dans l'édition qu'il donna des *Canones* en 1891, se borna à améliorer la traduction latine de Haneberg sans apporter d'éléments nouveaux à l'établissement du texte arabe. La tradition textuelle des *Canones* ne remontait ainsi qu'au XIVe siècle. M. Riedel a eu la bonne fortune de retrouver les *Canones* dans deux collections arabes différentes de celle de Macaire. Premièrement dans une collection canonique de la bibliothèque royale de Berlin dont le manuscrit est de 1340, et secondement dans un *Nomocanon* d'un Michel de Damiette composé vers 1180 et dont le manuscrit (à Berlin

(1) W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig, Deichert, 1900).

aussi) est de 1215. Le texte de Michel n'est pas le meilleur des deux, quoiqu'il paraisse parfois donner seul la bonne leçon ; il est fréquemment écourté ou périphrasé. C'est le texte de la *Berliner Canonensammlung* qui, au jugement de M. Riedel, est le plus sûr. M. Riedel n'a pas négligé les citations faites des *Canones Hippolyti* dans le *Nomocanon* arabe de Ibn al-Assal, du milieu du XIIIe siècle, que l'on possède en arabe et qui a passé en éthiopien dans le *Fetha Nagast,* lequel depuis le XVIe siècle est le code des Abyssins. Notre collaborateur, M. le prof. Ignazio Guidi, a donné en 1897 une édition et en 1899 une traduction italienne du *Fetha Nagast,* publiées par les soins du gouvernement italien. A l'aide de ces éléments nouveaux ou renouvelés, M. Riedel a pu donner une traduction nouvelle des *Canones Hippolyti,* qui est un commencement d'édition critique.

Tout d'abord, le développement homilétique que Achelis avait éliminé du XXXe canon comme une interpolation évidente, se retrouve rejeté à la fin du canon XXXVIIIe et dernier : un accident de pagination avait amené cette intrusion, aujourd'hui dûment établie. M. Achelis avait, à partir du XXe canon (§ 156), modifié l'ordre des *Canones* pour l'harmoniser avec celui de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* copte qu'il suppose dérivée des *Canones :* M. Riedel restitue avec raison l'ordre authentique. Sur beaucoup de points le sens est clarifié. Ainsi (*Can.* XIX, § 142) le texte bizarre « *Deinde diaconus incipit sacrificare, episcopus autem defert reliquias mysteriales corporis et sanguinis Domini nostri* », devient « *Dann beginnt der Diakon zu heiligen, und der Bischof vollendet die Eucharistie des Leibes und Blutes des Herrn* ». Et de même en maint autre passage. Il serait à souhaiter — et peut-être aurons-nous l'occasion d'y pourvoir — que l'on publie une révision soignée de la traduction latine qui est en circulation parmi nous. On voit le vif intérêt que présente l'édition de M. Riedel.

Le second travail est celui que M. Funk a consacré aux *Canones Hippolyti* à propos du *Testamentum Domini* découvert par Mgr Rahmani et étudié par nous ici même (1). Il est superflu de louer la compétence très particulière et la solidité du savant professeur, ni la forte conscience scientifique d'un travail comme celui qu'il vient de nous donner sur *Le Testament du Seigneur et les textes congénères* (2). Sur la datation du *Testament*, y compris la petite apocalypse qui se lit en tête, les conclusions de M. Funk sont conformes à celles que nous avons proposées ici : le *Testament* est une compilation syrienne du

(1) *RB.* 1900, p. 253-260.

(2) F. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften* (Mainz, Kirchheim, 1901).

ve siècle. Pour la *Constitution ecclésiastique égyptienne,* que M. Funk désigne par le sigle *KO*, il veut qu'elle soit postérieure à la fin du IVe siècle et postérieure aux *Constitutions apostoliques*. Après avoir pensé, avec tous les critiques qui s'en sont occupés, que *KO* datait du IVe siècle et était antérieur aux *Constitutions apostoliques* (= *AK*), nous sommes prêt à nous rendre aux raisons proposées par M. Funk, non que toutes ces raisons soient très concluantes, mais du moins plusieurs font une difficulté à l'opinion reçue. Ainsi, tandis que *AK* mentionne encore les diaconesses, *KO* ne les mentionne plus. Dans *KO* les fidèles sont invités à recevoir, au moment de la communion, les espèces consacrées, non point dans leurs mains, mais dans un vase, usage inconnu au IVe siècle et qui sera prohibé par le concile *in Trullo* en 692. On peut induire que *KO* est plus jeune que *AK* et postérieur à 400. Comme *KO* se retrouve, au moins fragmentairement, en latin dans un palimpseste du VIe siècle, on ne se trompera pas de beaucoup en attribuant l'original grec perdu de *KO* au Ve siècle. Enfin de la soigneuse comparaison qu'il établit entre le *Testament* (= *T*), le VIIIe livre de *AK* et *KO*, M. Funk croit pouvoir conclure que 1° *KO*, terme moyen entre les *Constitutions apostoliques* et le *Testament,* n'est pas dépendant du *Testament,* mais au contraire que le *Testament* est extrait de *KO* qu'il copie et paraphrase, et 2° que *KO* dépend du VIIIe livre de *AK,* et plus exactement de ces *Constitutiones par Hippolytum* (*AK* VIII^b comme les désigne M. Funk), qui sont une rédaction secondaire et dépendante de *AK* VIII. Ces divers points sont bien élucidés par M. Funk.

La question des *Canones Hippolyti* que M. Funk aborde ensuite nous a paru moins éclaircie. Il n'est pas douteux que les *Canones* (= *KH*) sont étroitement apparentés à *KO,* puisque *KO* renferme essentiellement tout ce qui se trouve dans *KH*. Toutefois les canons I, IX, XVIII, XXIII, XXX, XXXI, XXXVII, XXXVIII et une partie des canons XX et XXXIII d'Hippolyte ne se retrouvent pas dans *KO*. Or comme ces divers canons propres à *KH* n'ont aucunement l'apparence d'être de date plus récente que ceux qui lui sont communs avec *KO,* nous pouvons nous prononcer sans entrer dans la discussion ténue que mène M. Funk, et affirmer que — à supposer que *KO* ne dépend pas de *KH* — sûrement *KH* ne dépend pas de *KO*. Ce seront deux traditions parallèles.

Sans doute, il y aura bien des possibilités d'altération, les deux traditions sont dérivées de si loin! Mais le fond et, pour mieux dire, l'ensemble n'en donnera pas moins l'impression d'un état fort ancien des institutions ecclésiastiques. M. Funk relève tous les traits qui témoignent d'une époque postérieure à S. Hippolyte, et certes il

s'en trouve plus d'un. M. Duchesne a dit justement à ce propos qu'il est loin de considérer le document « comme authentique dans toutes ses parties », mais que le départ est « très difficile à faire ». Cette difficulté doit nous rendre hésitants, plus hésitants que M. Funk dans bien des cas.

Ainsi au canon I (§ 2), il est question de la Trinité *aequalis in honore, aequalis in gloria* (die Dreiheit, die in sich gleiche, in der Ehrung vollkommene, sich gleich ist in der Herrlichkeit), et M. Funk d'observer qu'il n'est pas question de pareilles formules avant le IVe siècle. Mais jusqu'ici tous les commentateurs des *Canones Hippolyti* s'accordaient à voir là une trace de remaniement postérieur, bien vraisemblable dans un texte qui est une traduction de traductions.

M. Funk veut relever dans *KH* la mention du carême : or, le 5e canon de Nicée serait la plus ancienne attestation qu'on ait de l'existence du carême, si tant est qu'il n'en soit pas question dans la lettre de S. Irénée au pape Victor sur le jeûne. Il importe de regarder de très près pour bien voir de quel carême il s'agit dans *KH*. D'un côté, en effet, *KH* nous parle de périodes de quarante jours, qui sont imposées comme temps de pénitence, soit à diverses catégories de pécheurs notoires (*Canon* XII, § 68), soit aux sages-femmes quand elles ont opéré une femme d'un garçon, soit aux accouchées elles-mêmes dans le même cas (*Canon* XVIII, § 94-100) : il n'y a aucune relation entre ces purifications ou ces épreuves et le carême. D'un autre côté, *KH* nous parle du catéchuménat (*Canon* XVII, § 91), mais sans spécifier que le catéchuménat durera un temps déterminé; au contraire, la durée du catéchuménat dépend du catéchiste, à l'arbitre duquel est laissée la décision de sa durée, ce qui implique que le catéchuménat quadragésimal n'existe point. Troisièmement, le baptême a lieu le samedi (on ne dit pas si c'est le samedi saint) : le jeudi, les catéchumènes prennent un bain et mangent, mais le vendredi ils jeûnent (*Canon* XIX, § 106) : nous ne sommes donc pas dans une période quadragésimale de jeûne. Quatrièmement, *KH* parle d'un jeûne pascal (*Canon* XXII, § 195-198), c'est vrai, mais il spécifie que ce jeûne est observé la semaine où les Juifs célèbrent la Pâque : « *Hebdomas qua Iudaei pascha agunt ab omni populo observetur... Cibus autem qui tempore paschae convenit est panis cum solo pane et aqua.* » Sur quoi nous remarquerons *a*) que les fidèles de *KH* célèbrent la résurrection du Christ en se fiant au comput juif, et non au comput de l'Église d'Alexandrie, ce qui suppose un état de choses antérieur aux décisions du concile de Nicée, et, soit dit en passant, un état de choses non alexandrin; et *b*) que le jeûne pascal ne dure que la semaine sainte. Nous n'a-

vons pas encore l'attestation du carême, soit que le carême soit en dehors de la semaine sainte, soit que la semaine sainte soit tout le carême. — Nous venons seulement enfin au texte où l'on veut voir exprimée l'existence du carême (*Canon* XX, § 154-155) : « *Diebus ieiunii qui constituti sunt in canonibus, feria quarta et sexta et quadraginta. Qui autem alia ieiunia superaddit ad haec mercedem acquiret.* » M. Riedel donne à ce canon la même rédaction. Mais quoi? n'est-ce pas exactement dans les mêmes termes que S. Irénée parle du jeûne pascal? « Les uns, dit-il, veulent qu'on jeûne un seul jour, d'autres deux, d'autres davantage, *d'autres quarante.* » Ce rapprochement suffit à infirmer la conclusion rigoureuse que veut tirer M. Funk.

Un autre trait relevé par M. Funk, auquel il attache une valeur grande, est le nombre des heures auxquelles *KH* assigne des prières, savoir tierce, sexte, none (*Canon* XXV, § 233-235), et, en outre, le milieu de la nuit, le lever du soleil, le coucher du soleil, enfin le lucernaire. M. Funk estime que *KO* renchérit sur *AK*, et *KH* sur *KO*, et il déduit de là une chronologie. Nous croyons, au contraire, que ces différences sont de peu de prix : tierce, sexte, none, comme moments de prières, n'ont pas de date; la prière du milieu de la nuit est ici, non pas une institution liturgique, mais un conseil inspiré par des réminiscences scripturaires; la distinction de l'heure du couchant et de l'heure du lucernaire n'implique pas l'existence de complies, qui seule serait décisive, comme l'existence de prime. Surtout, rien de monastique dans les heures que décrit *KH*, rien qui sente la liturgie même de la fin du IVe siècle : tout est imprécis, sans conséquence.

M. Funk insiste. Il fait état de ce que *KH* (comme *KO*) ne parle pas d'imposition des mains pour l'ordination du sous-diaconat et du lectorat, et tel est aussi le rite, nous assure-t-il, dans la liturgie monophysite. Mais nous ne voyons nulle part que la suppression de l'imposition des mains soit une nouveauté monophysite : il est même à penser que l'absence d'imposition des mains est un rite fort ancien, puisque cette imposition manque aussi dans la liturgie latine, laquelle ne doit rien aux monophysites!

M. Funk relève que dans *KH* le rituel du baptême prescrit non seulement l'onction du baptême au sortir de la piscine, mais encore une onction *oleo exorcismi* immédiatement avant que l'élu entre dans la piscine, onction qui aura pour effet « *ut recederet ab eo omnis spiritus malignus* ». Or, dit M. F., dans l'Église occidentale il n'est pas question d'onction prébaptismale dans les trois premiers siècles : « Ce silence

est frappant. » Peut-être sera-t-on moins frappé de ce silence, si l'on veut bien se rappeler que le rite de l'exorcisme du catéchumène, l'*Effeta,* était accompagné d'une onction, et qu'à Rome et à Milan la cérémonie de l'*Effeta* se faisait le samedi saint dans la matinée et était par conséquent préalable de très peu à la cérémonie baptismale : voilà bien l'onction prébaptismale de *KH*. Sans doute, elle n'a pas d'attestation antérieure au IVe siècle; mais on ne peut invoquer ce silence contre *KH* sans pétition de principe.

M. Funk relève que *KH* désigne la piscine baptismale par les expressions *fluctuantem aquam maris puram, paratam, sacram* (*Canon* XIX, § 112) : le moyen qu'à Rome on baptise dans la mer! Nous répondons : le moyen que l'on ait où que ce soit une eau qui soit de mer et *fluctuantem,* et *puram,* et *paratam!* Manifestement le mot « mer » est ici symbolique, comme était symbolique l'appellation de « mer d'airain » pour le bassin du Temple, ou de l'appellation de « fleuve » pour le baptistère du Latran :

... hoc natus flumine sanctus erit,

dira l'inscription du pape Xystus III, au Ve siècle. M. Riedel ne lit-il pas au lieu de mer « Wasser eines reinen brausenden Flusses »?

M. Funk accumule ces difficultés diverses, et d'autres encore, dont aucune, croyons-nous, n'est péremptoire pour expulser l'essentiel de *KH* de la littérature du IIIe siècle.

Nous n'en dirons pas autant des difficultés qu'il fait à la thèse propre de M. Achelis attribuant *KH* à saint Hippolyte en personne. Ainsi la déclaration christologique par laquelle s'ouvre *KH* (*Canon* I, § 1-7) n'est sûrement pas dirigée contre Calliste : M. Funk est fondé à l'avancer, et nous l'avions avancé pareillement à la suite de M. Duchesne voici déjà dix ans (*Revue historique,* 1892, t. XLVIII, p. 384-386). Elle est dirigée contre « ces hommes qui errent et disent sur le Verbe de Dieu des choses qu'il n'est pas permis de dire »; elle affirme que « le Verbe est fils de Dieu, créateur de toute créature visible et invisible ». Ce peuvent être des Ariens qui sont visés, déclare M. Funk, puisque ce sont des hérétiques qui combattent la divinité du Christ, et aussi bien des Nestoriens, et aussi bien des catholiques visés par des Monophysites! Nous ne le pensons pas, et pour deux raisons. — L'erreur condamnée n'a aucun des traits auxquels on reconnaîtrait l'arianisme ou les erreurs sur l'incarnation : il est ici question du Verbe, premièrement, et que le Verbe est Fils et qu'il est Créateur; on ne se préoccupe pas de savoir s'il est lui-même créature du Père et subordonnée au Père;

on définit qu'il est et on lui reconnaît deux qualités, simplement. Avec M. Duchesne, nous avons proposé de voir dans ces hérétiques des Monarchiens qui tiennent le Verbe pour une puissance divine, nullement pour une personne : contre eux on définit que le Verbe est une entité personnelle, le Fils, et qu'il a une opération propre, la création. — Secondement, il n'est pas sans intérêt d'observer le principe en vertu duquel on définit. Car on ne mentionne pas l'autorité de l'Église catholique, ainsi qu'on eût fait au ve siècle sûrement, on mentionne seulement l'autorité de l'Écriture et l'union de l'Église de Dieu, « *non consentiunt Ecclesiae in Deo, neque nobiscum sunt qui sumus discipuli scripturarum* ». L'*Anonyme contre Artémon* ne s'exprime pas autrement (Euseb., *HE*, V, 28) : Γραφὰς θείας ἀφόβως βεβαδιουργήκασι οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαὶ ζητοῦντες..., καταλιπόντες τὰς ἁγίας τοῦ θεοῦ γραφάς..., τὴν ἁπλῆν τῶν θείων γραφῶν πίστιν καπηλεύοντες..., ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας...

Comment expliquer que *KH* ait pris le nom de S. Hippolyte? L'explication importe peu. Hippolyte de Rome, comme Clément de Rome, sont deux noms que l'on a mis sur nombre de textes anonymes que l'on voulait couvrir d'un grand nom impliquant autorité et notoriété. *AK* porte en titre Διατάξεις τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος comme *KH* Διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων διὰ Ἱππολύτου : le phénomène est du même ordre, et M. Achelis a eu bien tort d'attacher plus de valeur au second qu'au premier.

Nous en dirons autant du R. P. Morin qui naguère (1) a voulu identifier *KH* avec cette ἐπιστολὴ τοῖς ἐν Ῥώμῃ διακονικὴ διὰ Ἱππολύτου qu'Eusèbe (*HE*, VI, 46, 5) signale comme écrite par l'évêque Denys d'Alexandrie. M. Funk écarte l'hypothèse de dom Morin, sans prendre la peine de la discuter; car, de fait, tout son livre en est la contradiction. Pour nous, qui ne concédons pas à M. Funk que *KH* soit postérieur au ve siècle, nous dirons que les arguments du R. P. Morin pour l'attribuer à Denys nous semblent illusoires. — En effet, il est loin d'être « impossible de contester la relation traditionnelle qui existe entre le nom d'Hippolyte et les canons à lui attribués » : nous avons marqué plus haut quelle raison d'analogie nous fait ne tenir pas compte de cette relation suspecte. — Illusoire pareillement le sentiment que le R. P. Morin veut nous donner de l'origine égyptienne de *KH* : il est bien imprudent en effet de faire état de ce que *KH* ne s'est conservé qu'en des textes arabes ou éthiopiens dérivés du copte, pour croire que l'original était alexandrin d'origine, puisque *KO*, qui n'existait qu'en copte ou

(1) *Revue bénédictine*, t. XVII (1900), p. 241 et suiv.

en éthiopien, s'est retrouvé en latin. Et il est plus imprudent encore de parler des « points d'attache » de *KH* avec Carthage et l'Afrique, avec l'Arabie et la Syrie, quand le comput pascal auquel *KH* se réfère n'est précisément pas le comput alexandrin. — Le R. P. Morin traduit avec Rufin ἐπιστολὴ διακονική par *Epistula de ministeriis,* tout en reconnaissant que *KH* n'est pas une épître : mais conçoit-on une épître de Denys, qui n'est ni une épître, ni de Denys, mais un petit code rédigé par un Hippolyte Alexandrin inconnu d'ailleurs? Tout au contraire, nous voyons que, parlant de lettres de Denys, Eusèbe mentionne τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἐπιστολήν..., καὶ τοῖς κατὰ Ἀρμενίαν... κτλ., de la même façon qu'il disait τοῖς ἐν Ῥώμῃ. L'analogie est donc pour que l'épître soit une épître de Denys. — Cette épître fait partie d'un groupe d'épîtres aux Romains au sujet du schisme de Novatien : on compte, outre cette première épître, une seconde épître « sur la paix », une troisième « sur la pénitence », une quatrième « aux confesseurs » de Rome encore attachés à l'opinion de Novatien, et deux nouvelles épîtres à ces mêmes confesseurs après leur retour à l'unité. Il importerait donc que le R. P. Morin établît que *KH,* qu'il suppose être la première épître de ce groupe, est un document qui a trait à la crise de l'Église romaine de l'an 251, un document dirimant la question novatienne : or il n'y a pas l'ombre d'une allusion à cette question. — Que signifie dès lors le mot διακονική? Simplement que l'épître adressée aux Romains leur est portée par cet Hippolyte. Ce ne sera pas la première fois que des épîtres mentionneront qui les porta; n'en est-il pas ainsi de l'épître des Smyrniotes à l'église de Philomélium, et tout autant de l'épître des Lyonnais au pape Éleuthère?

Il s'en faut donc, et ce sera toute notre conclusion, que la question de l'origine des *Canons d'Hippolyte* soit tirée au clair. M. Funk n'a pas établi qu'ils sont postérieurs à la *Constitution ecclésiastique égyptienne,* ni que leur substance ne puisse dater de la première moitié du troisième siècle, pas plus que dom Morin n'a établi qu'ils sont alexandrins et de l'évêque Denys. Et il conviendra de les citer avec prudence, tant que leur tradition textuelle sera incertaine comme elle l'est encore, même après le travail de M. Riedel.

Pierre Batiffol.

Toulouse.

II

MÈTRES ET STROPHES

DANS LES FRAGMENTS HÉBREUX DU MANUSCRIT A DE L'ECCLÉSIASTIQUE (1)

Ch. XLII, v. 15.

Grandeur du Créateur dans ses oeuvres. V. 15ab — cap. 43 33ab = 49 disticha; vers de 3 accents, s'écartent du mètre 15a, 16ab, 18b, 21b, cap. 43 2a, 3b, 4c, 6a, 8a, 10a, 17b, 24a, 25a, 27ab, 29ab.

אזכר נא מעשי אל |

Deux accents : lire אלהים au lieu de אל (comme au 38, 1b)

אזכר נא מעשי אלהים |

« Je vais rappeler les œuvres de Dieu. »

16ab שמש זר[ח]ת על כל נגלתה | וכבוד ויי על כל מעשיו :

Deux fois 4 accents : mais ces *stichoï* n'ont besoin d'aucune correction; ils sont probablement le fruit d'une addition postérieure; voir la raison plus loin.

18b ובכל מערומיהם יתבונן :

Quatre accents : retrancher כל d'après G. L.; ב est ici *nota accusativi* et non la préposition « dans » comme le marquent G. L.

ובמערומיהם יתבונן :

« Et il les voit à découvert. »

21b אחד הוא מעולם :

Deux accents; on ajoutera avec G., L. : ועד עולם

אחד הוא מעולם ועד עולם :

« Lui seul dans les siècles des siècles. »

43 2a שמש מביע בצרתי חמה |

Quatre accents : on pourrait, semble-t-il, retrancher d'abord חמה, puisque G. S. L. paraissent n'avoir pas lu ce mot : cependant si l'on préfère la leçon que G. (et en partie la note marginale) recommande, soit בעאת au lieu de בצרתי, le mot final lu יָמָה donne un sens acceptable.

שמש מביע בצאת יָמָה |

« Le soleil proclame lorsqu'il monte à l'ouest : (Combien puissant...). »

3b לפני הרבי מי יתכלכל :

(1) Voir *Revue*, juillet 1900, p. 400, et janvier 1901, p. 55.

Quatre accents : nous changeons יתכלכֵל qui n'est pas conforme à l'hébreu biblique en יְכַלְכֵּל (G. ὑποστήσεται).

לפנ֗י חרב֗ו מי יְכַלְכֵּ֗ל :

« Qui peut soutenir son ardeur? »

4b לשאון מאור תגמר נושבת |

Quatre accents : nous ne doutons pas de לשאון malgré la note marginale et les versions, mais croyons devoir abréger מאור en אור.

לשאון א֗ור תגמ֗ר נוש֗בת |

« Par la force de la lumière disparaît la terre habitée. »

6a וגם ירח ירח עתות שבות |

Quatre accents : שבות ne se retrouve point en G. S. L.; il nous paraît avoir été ajouté plus tard à עתות après que ce dernier mot eut perdu sa forme première עתּוֹ (G. S. L.). Nous changeons le deuxième ירח en יָרֶץ, le sens réclame un verbe, et S. l'a traduit.

וגם ירח יָרֶ֗ץ עתּ֗וֹ |

« la lune, elle aussi, marche pendant un temps déterminé. »

8a חדש בחדשו הוא מתחדש |

Quatre accents : supprimer le premier חדש.

בחדש֗ו הוא מ֗תחד֗ש |

« Au jour de la nouvelle lune, elle se renouvelle. »

10a בדבר אל יעמוד חק |

Deux accents : déjà Nöld. Halévy, etc., ont changé חק en כחק, d'après G. S.

בדבר א֗ל יעמ֗ד כח֗ק |

« Sur l'ordre de Dieu, elle demeure suivant des règles fixes. »

17b זלעפי[ת נצ]פון סופה וסערה :

Quatre accents : זלעפות צפון serait-il une glose de עלעול (autrefois lu dans le texte), que nous retrouvons en marge?

עלע֗ול סופ֗ה וסער֗ה :

« le tourbillon, le vent et l'orage. »

24a יורדי הים יספרו קצהו |

Quatre accents : lire ים au lieu de הים; קצהו nous semble représenter un infinitif de la racine קוץ « avoir de l'horreur ».

יורדי י֗ם יספר֗ו קצ֗הו |

« Ceux qui parcourent les mers, parlent de ses horreurs. »

25a שם פלאות תמהי מעשהו |

Quatre accents : G. n'a pas lu vraisemblablement מעשהו (θαυμάσια ἔργα), de même que L. (mirabilia); peut-être faut-il ne lire que תהמים

au lieu des deux derniers mots. מעשהו proviendrait-il de 48 14[b]?

שם פלאית תהמים |

« là sont des choses admirables, étonnantes. »

27[ab] עוד כאלה לא ניסף | וקץ דבר הוא הכל :

Deux vers de 2 accents : au vers 1 לאמר ou quelque mot semblable peut se cacher sous לא (G. L. πολλὰ ἐροῦμεν). Au v. 27[b] nous lisons le pluriel דברים avec G. L.

עוד כאלה לאמר ניסף | וקץ דברים היא הכל :

« Nous pourrions ajouter bien d'autres choses semblables; mais la fin de toutes nos paroles serait : il est *Tout!* »

29[b] וגפלאות דבריו :

Deux accents : prenons un des מאד de la fin du vers 29[a] que nous placerons après le ו.

ומאד גפלאות דבריו :

« et très puissantes sont ses œuvres ».

Rapport de	H. à	G.	S.	L.
	15[a-c]	id.	id.	id.
	15[d]	—	15[d]	—
	16[ab]	id.	id.	id.
	17[a-d]	id.	id.	id.
	18[ab]	id.	id.	id.
	—	18[cd]	(18[cd]) (1)	18[cd]
	19[ab]	id.	id.	id.
	20[ab]-21[ab]	id.	id. (2)	id.
	21[cd]	id.	—	21[cd]
	H.	G.	S.	L.
	—	22[ab]	id. (3)	id.
	23[a]	id.	id.	id.
	23[b] (4)	id.	23[b] (5)	id.
	24[ab] (4)	24[ab]	id.	id.
	25[ab]	id.	id.	id.
=	13	14 1/2	13	14 1/2
43	1[a] (6)	1[a]	—	1[a]
	1[b]	id.	—	1[b]

(1) Nous considérons S. 18[cd] comme une glose de 18[ab].

(2) Bien plus court que H. G.

(3) Texte très différent de G. Peut-être n'est-ce pas le même texte qui a servi aux traducteurs.

(4) Par erreur placé après 43 1[b].

(5) Mélangé de gloses.

(6) Par erreur placé à la fin du ch. 42.

2^{ab}-8^{cd}	id.	id.	id.
9^{a}	id.	id.	id.
9^{b}	id.	—	9^{b}
10^{ab}	id.	id.	id.
= 12	12	10 1/2	12
11^{ab}-14^{ab}	id.	—	11^{ab}-14^{ab}
? (1)	15^{ab}	—	15^{ab}
[Marg. 16^{ab}]	16^{ab}	—	16^{ab}
17^{a}	id.	—	17^{a}
17^{b}	id.	—	17^{b}
17^{cd}-21^{ab}	id.	—	17^{cd}-21^{ab}
= 12 (13)	13	—	13
22^{ab}-30^{cd}	id.	—	22^{ab}-30^{cd}
—	3^{ab}	—	31^{ab}
32^{ab}	id.	—	32^{ab}
33^{ab}	id.	—	33^{ab}
= 12	13	—	13

Dans ce long passage c'est H. qui offre le plus de probabilité de contenir le nombre des *disticha* originaux. Nous considérons un seul verset comme ayant été altéré, le v. 16^{ab} du ch. **42**. Il est vrai que nous le rencontrons dans tous les textes, mais un mètre différent et que nous ne pouvons corriger nous fournit la preuve que ce verset n'appartient pas au texte. Les autres *disticha*, au nombre de 48, forment quatre sections strophiques égales de 12 *dist.* chacune; elles se terminent au ℣. 25^{ab}; **43** 10^{ab}, 21^{ab} et 33^{ab}. Notre division a les points d'appui suivants : la première section termine le ch. **42**; S. s'arrête à la section deuxième; de plus le sens réclame cette quadruple division : la section I parle de la création en général; la section II des merveilles des cieux, du soleil, de la lune et des étoiles; la section III des variations du temps, la section IV enfin du bienfait de la pluie, de la mer, et en s'excusant de ne pouvoir être complet, l'auteur invite à louer le Créateur pour toutes les merveilles divines. Peut-être le Siracide a-t-il eu en vue des subdivisions de ces sections qui les partageraient en deux groupes de 6 *disticha*. Cette supposition s'impose **43** 28 où l'on passe de la description à l'exhortation. Ainsi en est-il du ℣. 17^{cd} : la description du tonnerre précède celle de la neige, et au ℣. 6^{ab} qui marque la transition du so-

(1) L'espace libre du manuscrit contenait-il le v. 15 ou le v. 16? nous ne pouvons le décider : en tout cas H a un v. de moins que G.

leil à la lune : il y a là une division de sens qui est à noter. Pareille disposition est moins frappante à la 1re section v. 20ab.

Autres correct. **42** 19b nous changeons le חקר qui n'a pas de sens en חֻקֹּת « lois », — **42** 25a nous lisons un parfait transitif en חלף, « chaque chose change sa beauté ». — **43** 4a nous inclinons à changer מהם מציק en וחם מִצִּיק « brûlant par la fonte ». Nous ne savons comment comprendre שילה שמש de 4b, nous supposons quelque chose comme שלהבת dans שולה. — En 7a חוק a peut-être été mal lu (ou mal entendu), au lieu de חג, comp. Ex. **46** 11; 7b nous lisons מופע רופה « diminue sa splendeur. » — 9b En désaccord avec les anciennes et les nouvelles versions, nous prenons כוכב comme sujet du premier *stichos*. « L'étoile est un ornement du ciel et une chose magnifique (peut-être « les étoiles », collect.). — V. 26a יצלח donne un sens acceptable au qal (comp. Ps. **46** 5) : « c'est pour lui que l'ange s'en va au loin. »

Ch. 44-45.

Laudes Patrum. Mètre de 3 accents. S'écartent du mètre (1) :

44 4a, 7a, 10b, (16), 17a, 18a, 19b, 22c + 23a;

45 6, 7b, 7d, 8ab, 10ab, 10c + 11a, 11b + 11d, 15d, 17a, 17c, 25c, 26d;

46 1a, 2a, 5c, 8a, 8c, 10b, 13a, 15b, 17b, 18b, (19), (19c), (19c), (20), (20c);

47 5c, 6b, 11d, 13a, 14a, 17a, 18ab, 19b, 20cd, 23c;

48 11a, 16a, 24a;

49 1a, 5b, 6a, (7b), 10c, 14a, 16a;

44 4a שרי גוים במזמתם |

Quatre accents : lire גוי au lieu de גוים selon G.

שרי גֹוי בֹמזמתֹם |

« les princes du peuple avec leurs desseins. »

7a כל אלה בדורם |

Deux accents : ajouter la note marginale נכבדו après אלה.

כל אֹלה נכבֹדו בדוֹרם |

« Eux tous furent honorés de leur temps. »

10b ותקותם לא [תשב]ת :

Deux accents : Sm. remplace avec raison תשבת par תשכח.

ותקותֹם לֹא תִשָּׁכֵחַ :

« et leur espérance n'a pas été trompée. »

16 הכיך [נמ]צא תמים והתהלך עם ייי ו[נ]לקח אות דעת לדור ודור :

(1) Les vers mis entre parenthèses n'ont pas de division en H.

Ce n'est pas un *distichon,* mais un *tristichon* avec une diarèse après תמים et ונלקח. Ce fait suffit à rendre le verset suspect. Il est de nouveau parlé d'Hénoch **49** 14[ab], et en un endroit plus convenable qu'ici, nous pouvons donc retrancher ce ℣. avec S.

[חנוך נמצא תמים | והתהלך עם יהוה ונלקח | אות דעת לדור ודור :]

[Hénoch fut trouvé juste, il marcha devant Dieu et fut enlevé, une marque de sagesse (?) pour toutes les générations.]

17[a] [נ]ח צדיק נמצא תמים |

Quatre accents : on retranchera צדיק qui n'est pas conforme aux règles de la grammaire, si on le considère comme apposition à Noah avec C.-N. On a voulu imiter le début de la louange d'Hénoch.

נח נמצא תמים |

« Noé fut trouvé juste. »

18[a] באות עולם נכרת עמו |

Quatre accents : on ne peut rien changer à אות dont le sens primitif n'est pas « signe », mais « contrat », dès lors il est possible de le joindre à כרת. Il suffit de supprimer le ב et de lire נכרתה.

אות עולם נכרתה עמו |

« un contrat éternel fut passé avec lui. »

19[b] לא נתן בכבודו מום :

Deux accents, car בכ׳ ne permet pas le *nesiga*. Nous lisons אדם au lieu de מום et ככבודו.

לא נתן ככבודו אדם :

« A aucun homme ne fut accordé pareil honneur. »

[22[c]] 23[a] (ברית כל ראשון נתנו) | יברכה נחה על ראש ישראל :

23[a] a quatre accents : S. nous fait supposer que ברכה appartient au commencement du ℣. 22[c] : peut-être faut-il supprimer נתנו et prendre le plur. de ראשון selon G. Il ne saurait être question de rétablir ce vers avec une demi-certitude dans sa forme primitive.

ברכת כל ראשונים | נחה על ראש ישראל :

« la bénédiction de tous les ancêtres reposa sur la tête d'Israël (Jacob). »

45 6 וירם קדוש את אהרן למטה ליי |

Trop long pour ne former qu'un *stichos,* pas assez pour deux. Voir plus bas, au § strophique de l'hymne, ce qui concerne ce ℣.

7[b] ויתן עליו הוד |

Deux accents : conformément à S. et à la marge on allongera הוד en הודו.

ויתן עליו הודו |

« Il fit reposer sur lui sa majesté. »

7d ויאזרהו בתיעבית ראם |

Quatre accents; doit-on peut-être éloigner ראם?

ויאזרֹהו בתיעבֹית |

« Il le ceignit du To'afoth. »

8ab ויפארהו בכבוד יעוז : | וילבישהו כליל תפארת

Deux *stichoï* de 4 accents : on peut abréger le 1er en plaçant תכֵלֶת au lieu de תפארת, expression consacrée qui désigne le vêtement du grand prêtre ; תפ' ne peut d'ailleurs revenir deux fois. Au v. 2 G. et L. ont lu au lieu de כבוד un état constr. avec le sens « objets » ; on attend quelque chose qui réponde aux vêtements qui viennent d'être mentionnés ; serait-ce בכלי ?

ויַלבישֵׁהו תְּכֵלֶת | ויפאֹרֵהו בְּכֵלֵי עֹז :

« Il le revêtit de pourpre et l'honora de riches objets. »

10ab בגדי קדש זהב תכלת וארגמן | מעשה חשב :

Veut-on obtenir deux vers de 3 accents, il faut avec Sm. וארגמן au second *stichos;* Sllex. confirme cette division. Lisez ותכלת au lieu de תכלת (Sm., selon G.).

בגדי קֹדש זָהב וּתכֹלת | וארגֹמן מעשֵׂה חֹשֵׁב :

« de sacrés vêtements d'or, de pourpre bleue et rouge, de broderies. »

10c + 11a חשן משפט אפוד ואזור | ושני תולעת מעשה אורג :

Deux vers de 4 accents : Sm. a déjà corrigé le second (selon G.) en supprimant ו devant שני; au 1er vers on éloignera le second mot, qui est superflu.

חֹשן אפֹוד ואזֹור | שני תולֹעת מעשֵׂה אורֹג :

« du rational, de l'éphod et de la ceinture aux couleurs cramoisi, tissée avec art. »

11b-11d אבני חפץ על החשן | פתיחי חיתם במלואים : כל אבן יקרה לזכרון בכתב חרית |

Les trois vers ont quelque chose de choquant : Au ℣. 11 il manque un accent; le v. 11[4] en a cinq, le v. 11[3] n'a pas de sens. D'abord avec Sm. (et selon G.) nous retranchons על החשן et nous passons פתיחי חיתם au ℣. 11b. Sm. voudrait compléter le ℣. 11[3] au moyen d'une traduction faite sur G. : מעשה חרש אבן, et biffer כל אבן יקרה. Nous pensons qu'il serait plus simple de placer כל אבן יקרה après במלואים et de voir en יקרה le prédicat d'une phrase relative.

אבני חֹפץ פתיחֵי חֹתם | במיליאֹים כל אֹבן יָקָרה : לזכרֹון בכתֹב חרֹית |

« des joyaux, des pierres taillées richement enchâssées, avec une inscription gravée pour servir de souvenir. »

15d ולזרעי כימי שמים :

Deux accents : lire comme au Deut. 11 21 : כימי השמים.

ולזרעו כימי השמים :

« et sa postérité, aussi longtemps que dureront les jours du ciel. »

17a ויבשילהו בחוק ובמשפט :

Quatre accents : lisons וַיִּמְשֹׁל et nous aurons ici le changement de sujet qui n'a lieu qu'au vers suivant.

וימשל בחוק ובמשפט :

« et il exerça sa puissance selon le droit et la justice. »

17c וילמד את עמו חק |

Deux accents : Selon G. allonger חק en חֻקָּת.

וילמד את עמו חקת |

« il a enseigné à son peuple les préceptes. »

25e ועתה ברכו נא את ייו הטוב |

Quatre accents : retrancher הטוב selon G.

ועתה ברכו נא את יהוה |

« Et maintenant louez Jahveh. »

26d (C.-N. ורתכם[וגב]) : ותפארתכם לדורות עולם

Les leçons de Sm. et C.-N. ont 4 accents : on changera (conformément à G. S) le suffixe de la 2e personne en celui de la 3e pers. plur. (idem au טיבכם qui précède).

ותפארתם לדורות עולם :

« (Afin que leur bonheur n'ait pas de fin) et que leur gloire soit à jamais. »

(*A suivre.*)

Hubert Grimme.

Fribourg.

Le traducteur : H. Savoy.

III

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE RUSSE ET LE CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'Église Russe est si importante, si peu connue parmi nous, si sympathique à tant d'égards, que nous avons pensé être agréables aux lecteurs de la *Revue* en leur donnant une idée exacte de son opinion sur le Canon des Écritures. Le travail que nous envoie M. Dombrovski, professeur au séminaire épiscopal de Kovno, fait sur ce sujet

une triste lumière. Nous avons cru devoir le laisser en latin, soit à cause des nombreuses citations latines, soit pour ne pas nous exposer à rendre moins exactement les textes russes déjà traduits. Nous voudrions espérer que la doctrine protestante qu'on cherche à faire prévaloir ne règne pas encore sur toute une Église si attachée à l'ancienne tradition. Ceux qui la soutiennent ont évidemment pensé opposer à la pratique ancienne de l'Église catholique un système plus scientifique. S'ils continuent à fréquenter les protestants allemands et anglais ils pourront se convaincre auprès d'auteurs moins dominés par le préjugé rabbinique que les vieux protestants qu'il n'est nullement scientifique de croire aux hommes de la grande synagogue ni d'admettre tout le canon hébreu en affirmant que l'inspiration s'arrête à Malachie!

N. D. L. R.

Juxta theologos catholicos canon Ecclesiae Russicae semper fuit et est conformis cum canone Ecclesiae graecae et consequenter etiam cum canone Ecclesiae catholicae. Haec est communis hodie theologorum catholicorum sententia, quae et in scholis publice docetur et in libris nuperrime in lucem emissis diserte asseritur. Ita ex. gr. clarissimus Dondero in suis « Institutionibus biblicis » nihil haesitans scribit :

« Ecclesia *Graeco-Russica* seu *Moscovitica* quoad canonem cum Ecclesia Catholica quoque convenit. Id constat tum in genere ex eo quod Moscovitae eamdem fidem cum Graecis profiteantur, tum in specie ex authentico indice, an. 1582 Moscoviae confecto, omnium capitum doctrinae, in quibus Graeci et Russi ab Ecclesia Catholica discrepant; siquidem in eo de librorum canone nulla fit mentio. Idipsum praeterea ex eo eruitur quod inter varias controversias, quae variis temporibus exortae sunt inter Ecclesiam Russicam et Ecclesiam Catholicam, de canonica auctoritate librorum nunquam fuit disputatum (1). »

Similiter doctissimus Hermannus Zschoke in sua praeclara « Historia sacra Antiqui Testamenti », exposita graecorum fide de divina auctoritate librorum deuterocanonicorum Veteris Foederis, haec superaddere non dubitavit.

« Eundem Canonem habet Ecclesia Moscovitica (2). »

Alii vero theologi nostri, uti Janssens (Hermeneutica Sacra), Lamy (Introductio in sacram Scripturam), card. Franzelin (Tractatus de divina traditione et scriptura), Cornely (Historica et critica introductio in U. T. libros sacros) de canone Ecclesiae Russicae nullam mentionem faciunt,

1. Cfr. Aug. Dondero, Institutiones biblicae ad mentem Leonis XIII Pont. Max. in Encyclica « Providentissimus Deus » tironum usui accommodatae. Editio altera aucta et expolita. Genuae, MDCCCXCV, p. 107.

2. Dr. Herm. Zschoke, *Hist. sacra Antiq. Test.*, *ed.* IV. Vindobonae, 1894, p. 374.

manifesto aprioristica illa ducti opinione, canonem huiusmodi conformem plane esse cum canone Ecclesiae Graecae.

Jam vero hoc falsissimum esse quisque facile videre poterit, si perlegat speciales theologorum Russorum tractatus ac doctrinales Ecclesiae Russicae libros.

Quod quidem ex parte animadvertit jam supra laudatus Dr. Zschokkxe, nam in op. cit. p. 376, his verbis exclamat :

« Proh dolor! Etiam Russorum theologi recentiores quoad valorem librorum deuterocanonicorum sententiam protestantium tuentur. Confer Macaire, Introd. p. 493. W. D. Philaret Archiepiscopus primus doceebat, Libros Deuterocanonicos non esse inspiratos, sed solummodo tanquam ab omni errore fidei et morum immunes ab Ecclesia declaratos. »

Certe doctrinam Philareti talem fuisse verissimum quidem est, sed ipsum primum ita docuisse absolute negamus. Nam longe ante Philaretum, toto saeculo XVII, communis iam fuit theologorum Russorum sententia libros deuterocanonicos V. F. non esse divinitus inspiratos.

Hoc patet imprimis ex praelectionibus theologicis, quas per quadriennium (1712-1716) in Academia Kijovicnsi habebat *Theophanes Prokopowicz*, celeberrimus Russorum praedicator et theologus, Petri Magni Imperatoris in componendis ecclesiasticis negotiis strenuus adiutor et commilito atque notissimi in historia Ecclesiae Russicae « *Regulamenti Sanctissimae, quaeque rebus moderandis cum auctoritate praeest, Synodi* » auctor. Hae praelectiones post mortem Theophanis prodierunt in lucem Lipsiae, an. 1792 cum inscriptione « Christiana Orthodoxa Theologia ». In hoc igitur opere post brevem declarationem, sacram Scripturam esse Verbum Dei partesque Scripturae seu libros antonomastice vocari canonicos, ita hic vir orthodoxus ulterius prosequitur :

« Est vero gravissima quaestio, quinam sint illi libri certo nomine et numero canonici : nam licet sint plures extra controversiam positi, et de quibus nunquam dubitatum inter christianos est, quod sint sacri et divini: sunt tamen nonnulli, qui vocantur in dubium. Causa dubitationis est, quod cum certis sacris libris in eodem volumine ab imperitis olim alii quoque libri positi fuerint, et nunc etiam simul typis imprimantur. Quaestio, inquam, haec gravissima est cum propter acerrimos inter plurimos heterodoxos theologos (forte etiam inter orthodoxos aliquos) lites, tum maxime propter rei ipsius gravitatem. Nam si non aliunde, nisi ex canonicis S. Scripturae libris de rebus divinis doceri nos oporteat; si non aliunde probanda vera dogmata, haereses comfutandae, omnis denique controversia finienda sit : agi-

tur utique de salute aeterna, cum de certitudine canonis istius agitur. Si enim non discernas inter canonicos et non canonicos; poteris non canonicum pro canonico suscipere et illi tanquam Verbo Dei credere, quod est verbum mere humanum; sic facile impinges in falsum, quod tibi videbitur verissimum, utpote ipso auctore Deo prolatum. En quale et quantum periculum (1). » Praemissa hoc generali consideratione, statim addit quae sequuntur.

« Porro non est dubium, non omnes qui in volumine, quod vocant *Biblia,* continentur, canonicos libros esse; sed esse ibi quoque tales, qui carent testimonio divino, nec habentur pro canonicis, sed vocantur *apocryphi,* quasi occulti, hoc est, incerti. Quaeritur tamen, qui et quot sint canonici, qui et quot apocryphi? Praeterea in dubium vocantur non solum quidam libri integri, de quibus videbimus infra, sed etiam quorundam canonicorum librorum partes quaedam, ut Daniclis narratio de Susanna etc. Ut ergo quaestioni ordine respondeamus, tria hoc in capite expediemus : 1° Secernemus apocryphos integros a vere canonicis, 2° Agemus de quorundam canonicorum librorum partibus, quae vocantur in dubium, 3° Denique ostendemus regulam, undenam divinum testimonium habere possimus, quo canonicos ab apocryphis discernamus (2). »

Hoc consilium suum impleturus enumeratis omnibus libris protocanonicis V. F., ulterius satis fuse de singulis libris deuterocanonicis disserit.

Ut autem lectores benevoli specimen quoddam tractationis Prokopovicz'ianae prae oculis habeant methodumque, qua hic theologus orthodoxus in discernendis libris canonicis a non canonicis utebatur, melius cognoscant, sufficiet hic adduxisse exempli gratia argumentum, quo ipse canonicitatem libri Esther probare nititur. Argumentum autem istud hisce verbis expressit :

« *Esther* librum *Origenes* quidem numerat inter canonicos apud Eusebium citato loco; numerat et *Damascenus,* et *Cyrillus* Hierosolimitanus, et *Hierorymus,* et *Augustinus,* et citatus canon Apostolicus, et Concilium Laodicenum et Carthaginense, et fere omnes alii. Tres tamen refragantur : *Athanasius,* et *Nazianzenus* locis citatis, Nazianzenus quidem dubitando loquitur : *Sunt quidam,* inquit, *qui non numerant,* etc. Athanasius vero extra canonem ponit; et tertius *Melito* apud Eusebium citato loco non memorat. Plura igitur pro se, quam contra se Esther habet testimonia. Pars tamen ejus extrema

(1) Theophanes Prokopowicz. Christianae Orthodoxae Theologiae... Volumen primum. Lipsiae, ex officina Breitkopfia, MDCCLXXXXII, § 185, pp. 164-165.

(2) Theoph. Prokopowicz, *op. c.*, § 185, p. 165.

(quae in vulgatis Bibliis habetur) stare nequit et, illa forte integrum etiam librum vocaverat apud quosdam in dubium (1). »

Hac nova methodo, quae, ut patet, in enumerandis pro et contra Sanctorum Patrum votis unice consistit, Prokopowicz omnes libros deuterocanonicos V. F. facili negotio inter apocryphas scripturas detrudit. En ejus definitivae de singulis libris in Iudaeorum canone non exstantibus sententiae :

1. de libro *Judith :* « ... Tot igitur et tanta documenta plane evincunt, librum Judith inter canonicos referendum non esse (2). »

2. De libro *Tobiae :* « ... neque nos inficiamur bonum esse, ac proinde lato modo sacrum, et citari posse. Hinc tamen non sequitur esse canonicum. Citamus et sancta dicimus opera Patrum ; licet etiam, late loquendo, appellare divinitus inspirata : numquid tamen inter canonica scripta numerabimus (3) ? »

3. De libro *Sapientiae :* « Liber *Sapientiae Salomonis* dictus sane praeclarus est et suo nomine dignus, et dignus qui *Panaretus, quasi omni virtutum genere plenus* (ut ait *Damascenus*) appelletur : pro Dei tamen verbo haberi, et in canone Scripturae numerari non potest. » Et ratio : quia « plures contradicunt (4) ».

4. De libro *Ecclesiastici :* « *Ecclesiasticus,* qui et *Syracides* dicitur, nunquam satis laudari potest : neque tamen potest haberi pro canonico. Non fuit enim pro tali habitus a veteri Ecclesia, ut nemo ambigit (5). »

5. De libris *Machabaeorum :* « ... Similiter librum tertium et quartum Machabaeorum arcet ille (sc. Bellarminus) a canone, non obstante, quod citentur a Patribus; neque ergo nobis hoc nocet, quia primum et secundum a canone arcemus (6). »

6. De libro *Baruch :* « Et nos fatemur egregium scriptum esse, inter canonica tamen ponere non audemus (7). »

Simili modo loquitur idem auctor orthodoxus etiam de partibus deuterocanonicis librorum canonicorum, uti Estheris, Danielis.

Exinde patet, juxta Theophanem Prokopowicz libros V. T. dividendos esse in canonicos et apocryphos; canonicos continere in se Verbum Dei, apocryphos vero esse scripta mere humana, utilia quidem ad legendum in Ecclesia ac laude dignissima, minime tamen divinitus inspirata.

Hanc Theophanis doctrinam sequitur etiam alius saeculi XVIII Rus-

(1) Theoph. Prokopowicz, *op. c.*, § 189, p. 167. — (2) *Ibid.*, § 190, p. 171.
(3) Th. Prokopowicz, *op. c.*, § 192, p. 175. — (4) *Ibid.*, § 193, p. 176. — (5) *Ibid.*, § 194, p. 176.
(6) *Ibid.*, § 195, p. 184. — (7) *Ibid.*, § 201, p. 200.

sorum theologus, *Archimandrita Silvester*. Is enim in suo « Compendio Theologiae Classico » ea quae a Theophane fuse tractabantur, scientiae sacrae tironibus succincte et clare sequenti expressit modo :

« Libri sacrae Scripturae sunt vel *canonici*, vel *apocryphi*. Canonici libri sunt, qui divinitus inspirati et continent canonem seu regulam exactissimam fidei et morum. Gal. VI, 16; Phil. III, 19; Psal. XIX, 5; Rom. X, 18; III, 2...

« Libri apocryphi sunt qui in codice quidem sed nonCanone Biblico exstant, neque immediato Dei afflatu scripti sunt, adeoque non ad articulorum fidei probationem, sed ad morum aedificationem in Ecclesia publice et utiliter leguntur. Suntque vel libri integri, vel partes aut additamenta canonicorum.

« *Apocryphi sunt isti :*

« Tobias habens cap. XIV. Iudith cap. XVI. Baruch cap. V. Primus Maccabaeorum cap. XVI. Secundus Maccabaeorum cap. XV. Tertius Maccabaeorum cap. VII. Liber tertius Esdrae cap. IX. Liber quartus Esdrae cap. XVI. Liber Sapientiae habens cap. XIX. Ecclesiasticus sive Siracides cap. LI. Et haec de libris integris; sunt autem nonnulli ex Canonicis, quorum tamen aliquae partes, seu potius adjectiones non canonicae, neque ab eodem auctore scriptae, sed aliunde adjectae et insertae, adeoque Apocryphae arguuntur. Sunt vero tantum quattuor : 1° Psalmus qui in fine Psalterii extra CL adjicitur. 2° Sex capita libri Esther, in vulgata editione adjecta, et decem versiculi ad decimum caput post tertium versum additi. 3° Duo capita ultima Danielis, et praeterea tertio capite canonico Hymnus trium puerorum. 4° Manassis Regis oratio (1). »

Quo autem facilius theologiae studiosi ejusmodi libros « apocryphos » memoria retinerent, idem auctor complexus est illos hisce versibus :

« Judith, Tobias, Syrach, Sapientia, Baruch,
Tertius et quartus codex, qui fingitur Esdrae,
Et quae gesta refert Machabaeae historia gentis,
Senaque cauda Esther, Danieli subdita bina,
Una ode Psalmos augens, supplexque Manasses
Non possunt merito divina oracula dici (2). »

Aliis quidem verbis, sed eandem plane quoad sensum doctrinam

(1) Archimandrita Silvester, Academiae Kazanensis Rector : Compendium Theologiae Classicum, Sacrarum Scripturarum auctoritate confirmatum nec non doctrinae Christianae maxime consonum, usibus eorum qui studio Theologiae sese addixerunt unice applicatum accommodatumque, parte polemica in omnibus fere materiis theologicis adornatum in Academia Kazanensi. Anno Domini 1799. Petropoli. Typis Academiae Scientiarum. Pp. 25-28.

(2) *Ibidem*, p. 31.

tradit etiam auctor anonymus operis, an. 1783 exarati atque « Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata » inscripti. Is enim, enumeratis omnibus libris utriusque Testamenti, prout in Bibliis graecis poni solent, ita rem ulterius declarat :

« Quamvis omnes isti libri, hactenus a nobis commemorati, qui a diversis scriptoribus, diversisque temporibus prodierunt, ab iis, quibus tradebantur, diligenter collecti, sancte asservati et in unum systema coacti sint : nemo tamen dubitat, omnes hos libros ab iis, qui religionem suam in illis fundarunt, non pari pietatis affectu receptos neque ejusdem auctoritatis judicatos esse. Hinc patet discrimen inter libros *canonicos* et *apocryphos*. *Canonici* sunt, quos Ecclesia Judaica pro divinis semper habuit et quos Christiana a Judaeis sibi traditos accepisse testatur; nec praeter illos, alios quosdam historiarum monumentis indicare licet. *Canonici* autem vocantur propter illam scripturae perfectionem, qua pleno, certissimo et indubitato omnium assensu quoad singulas partes digni redduntur. Quosdam autem libros *apocryphos* denominari, Patres Ecclesiae hanc reddunt rationem; quia sunt occultae originis et auctoritatis, quamvis cum fructu legantur in Ecclesia. Nos quoque in discernendis apocryphis hunc significatum sequimur. Fatemur enim, commendandos esse libros istos, et non sine magna utilitate legi in Ecclesia, sed *ejusdem auctoritatis* eos esse, cujus sunt *canonici*, id est, quod negamus. Patres Ecclesiae non omnes libros, qui Veteri Testamento adnumerantur, et quos in Scholio I recensuimus, in canonem recipiunt : adeoque reliquis divinitus inspiratis prorsus non aequiparant librum *Sapientiae, Syracidem, librum Judith, Tobiae, librum tertium et quartum Esdrae, libros Maccabaeorum tertium et quartum*. Caeterum, nos libros istos, qui ad Novum Testamentum pertinent, ut *divinos* et *vere canonicos* amplectimur (1). »

Quodquod supra dicti antiquiores Russorum theologi de S. Scripturarum canone asserere non dubitarunt, idem plane omnes etiam recentiores ac recentissimi, uti *Macarius*, *Philaretus*, Episcopus *Silvester*, *Dagajev* (2) aliique plures una voce tam in scholis quam in libris docere pergunt. Tantum igitur abest, ut hujusmodi doctrina sit nova, ut potius ducentis fere abhinc annis apud Russos jam viguisse,

(1) Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata seu doctrina christiana de credendis, usibus eorum, qui studio theologico sese consecrarunt addixeruntque adornata accommodataque. Mosquae. Typis Sanctissimae Synodi, 1831, pp. 55-56.

(2) Н. Дагаєтъ Исторія ветхозавѣтнаго канона. 1899. In hac recentissima « Historia canonis V. Foederis » auctor relicta antiquiori divisione librorum ss. in canonicos et apocryphos, dividit libros V. F. in *canonicos* et *non canonicos;* nomine vero *non canonicorum* omnes nostros deuterocanonicos V. T. intelligit.

immo etiam quibusdam extraneis non ignota fuisse videatur. Sic enim germanus quidam, qui sub fine saec. XVIII Russiam peragraverat, agens de religione Russorum illius temporis, diserte asserit, Russos apocryphos libros a Conc. Tridentino pro divinitus inspiratis declaratos, qua tales non agnoscere, sed aequiparare illos vitis sanctorum et martyrum (1).

II

Supra jam vidimus, quae sint Russorum theologorum theses de sacrorum librorum canone. Nunc restat, ut significemus ac probemus, hasce theses non esse meras scholae opiniones, sed veri nominis Ecclesiae Russicae dogmata ab omnibus orthodoxis firmissime credenda ac tenenda.

Hoc autem cuivis facile patebit sequentibus ex documentis :

A. Sanctissima Petropolitana Synodus, ad quam in Ecclesia Russica supremum jus magisterii de facto pertinet, in « programmate Theologiae Polemicae (2) » pro clericorum seminariis destinato et a se approbato inter praecipuos Ecclesiae catholicae dogmaticos errores primo loco ponit relationem in canonem librorum apocryphorum. En ipsissima verba hujus documenti latine fideliter, quantum fieri potuit, reddita :

« Defectiones Romanae Ecclesiae ab orthodoxa in doctrina (3) : de fontibus doctrinae ecclesiasticae : S. Scriptura et divina Traditione : adjectio canoni V. F. librorum apocryphorum (4). »

Hoc autem programma professores theologiae polemicae ad amussim exequi student (secus enim, ut viri suspectae fidei, munere docendi privarentur). Unde factum est, ut omnia quotquot in Russia quotannis eduntur theologiae polemicae compendia, nihil aliud in se contineant, nisi breves vel fusiores rerum dicto programmati inserta-

(1) « Zum Kanon der göttlich eingegebenen Schriften rechnet sie (sc. Ecclesia Russica) keinesweges die sogenannten apocryphischen Bücher. Sie verdienen zwar, sagt man, wegen ihrem Alter Achtung; sie haben aber nicht die absolute Verbindlichkeit, die ihnen die römische Kirche in Concilio von Trident zugesteht. Sie haben ihren Platz neben den Leben der Heiligen und Martyrer. » Cfr. opus anonymi auctoris, quod inscribitur : « Bemerkungen über Russland in Rücksicht auf Wissenschaft, Kunst, Religion und andere merkwürdige Verhältnisse. In Briefen, Tagebuchsauszügen und einem kurzen Abrisse der russischen Kirche nach ihrer Geschichte, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen, Zweiter Theil. Erfurt, 1778. S. 35-36.

(2) Программа обличительнаго Богословія для духовныхъ семинарій (VI классъ I урокъ въ недѣлю).

(3) Программа Облич. Богосл. стр. 1:

« Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи:

(4) — Объ источникахъ церковнаго ученія: Свящ. Писаніи и свящ. Преданіи: включеніе ветхозавѣтныхъ апокрифическихъ книгъ въ число каноническихъ.

rum dilucidationes. Videamus igitur, quomodo in ejusmodi elucubrationibus Ecclesia catholica incusetur illicitae relationis librorum deuterocanonicorum in canonem librorum V. F. Cum vero hac in re plane sufficiat « ex uno discere omnes », ideoque exempli causa evolvamus unum ex recentissimis libris polemicis, conscriptum ab *Eugenio Uspienski'o*. Hic autem vir orthodoxus de memorato Ecclesiae cath. « errore » agens, in talia verba prorumpit :

« Defectio Ecclesiae Romanae ab orthodoxa consistit in primis in parum recto conceptu canonis librorum V. Foederis... Docendo enim congruenter cum Ecclesia orthodoxa, Verbum Dei i. e. Sacram Scripturam et et sacram Traditionem pro unico doctrinae christianae fonte habendas esse, Ecclesia Romana recedit ab orthodoxa in doctrina de S. Scriptura in eo, quod librorum sacrorum V. F. canonem dilatet, adjiciendo libris canonicis V. F. etiam non canonicos. — Notum est, nomine canonis librorum sacrorum (graece κανὼν denotat indicem, catalogum, aut etiam definitionem, decretum) intelligi talem librorum compositionem, quae ab Ecclesia definita est. Hujusmodi libri sunt divinitus inspirati i. e. a hagiographis Spiritu sancto inspirante conscripti et ideo immutabiles veritates regulasque fidei in se continent. Sacer librorum V. F. canon, juxta Ecclesiae orthodoxae doctrinam, constat 28 libris, qui a sacris prophetis aetate prophetarum conscripti sunt. Cum morte ultimi prophetarum Malachiae, qui tempore reditum Judaeorum ex captivitate Babylonica proxime insequenti vixerat, clausa est prophetarum series ac desierunt prophetiae, et simul cessarunt prodire in lucem novi libri sacri V. F. Haec fuit causa, cur omnes, quotquot in Ecclesia V. F. exstarent, libri sacri redacti fuerint a sacerdote et propheta Esdra in unam collectionem et ita canonem librorum V. F. effecerint. Omnes autem libri sacri, qui postea in lucem prodierunt, i. e. postquam prophetiae cessaverant (ultimis sc. quattuor saeculis a. Chr. n.), quamvis canonicis libris V. F. adjungantur, non habent tamen eandem aequalemve cum his auctoritatem, quia divina inspiratione destituti sunt. Caeterum etiam isti, qua libri ad instruendum utiles, antiquitus in veneratione erant. Ejusmodi libri sunt sequentes : liber Tobiae, Judith, Sapientia Salomonis, Sapientia Jesu, filii Sirach, 2us et 3us liber Esdrae et tres libri Maccabaeorum. Omnes hos libros ab Ecclesia orthodoxa pro non canonicis agnitos, Ecclesia Romana juxta definitionem Concilii Tridentini collectioni canonicorum librorum adjungit eandemque cum his auctoritatem eis attribuit. Jam vero hoc contrarium est doctrinae ac fidei antiquae Ecclesiae Judaicae, quae secundum eandem fidem, omnia piorum virorum scripta, post aetatem prophetarum in lucem emissa, atque a latinis pro divi-

nitus inspiratis agnita, quamvis magnopere veneretur, in canonem tamen librorum divinitus inspiratorum nequaquam retulit, sed solummodo eidem apposuit. Qua igitur ratione ducuntur theologi Romani inserendo ejusmodi scripta canoni librorum divinitus inspiratorum? In Conc. Tridentino, sess. VI, definitum fuit, non esse opus conformari Judaeis, qui nonnullos libros sacros Codici librorum divinitus inspiratorum non inseruerint, sed sequendam esse hac in re Traditionem Ecclesiae Christianae. Iam vero quaeritur, in quo fundatur haec traditio? Si enim credimus, Ecclesiae V. F., teste apostolo, concredita fuisse eloquia Dei (Rom. III, 2), ergo credendum est etiam, illam Deo auctore fideliter ea et tenuisse et conservasse. En causa, cur christiana Ecclesia N. F. et recipere debuerit et reapse receperit tot et tales libros sacros V. F., quot et quales ab Ecclesia V. F. tenebantur, nulla immutatione admissa (1). »

Idem auctor asserit pariter, ad non canonicas Scripturae partes, secundum Ecclesiae orthodoxae doctrinam, pertinere etiam quaedam loca ex libris canonicis, uti hymn. trium puerorum, hist. de Susanna, hist. de Belo et Dracone ex libro Danielis Prophetae, quaedam capita ex libro Esther etc. (2).

Tali igitur modo in omnibus Russicis clericorum seminariis et academiis, jubente Sanctissima Synodo, exponitur doctrina Ecclesiae Russicae de sacrorum librorum canone.

B. Non praetermittitur silentio haec doctrina etiam in Russorum Scholis inferioribus. In compendio enim religionis orthodoxae scholarum usui accommodato (3) sequentes de canone s. Scripturarum ponuntur quaestiones :

Q. Quot sunt libri Veteris Foederis?

R. S. Cyrillus Jerosolymitanus, s. Athanasius Magnus, et s. Joannes Damascenus numerant 22, nam ita eos numerant Hebraei in sua primigenia lingua. Cfr. Athanas. epist. 39 De Fest.; Joann. Damasc. *De Fide orthodoxa,* lib. IV, c. 17.

Q. Cur Hebraeorum numeratio consideratione digna est?

R. Quia ipsis, ut loquitur Paulus Apostolus, *concredita fuerunt elo-*

(1) Cfr. Успенскій Евг. Обличительное Богословіе. Изд. 3. С. Петербургъ 1895 г. стр. 17-19.

(2) Cfr. Uspienski, *op c.*, nota 2, p. 18.

(3) Plena inscriptio hujus libelli latine ita reddi potest : « Uberior Orthodoxae catholicae orientalis Ecclesiae christianus catechismus a Sanctissima, quae rebus moderandis cum auctoritate praest, Synodo multoties examinatus et approbatus, scholarum ac omnium orthodoxorum Christianorum usui destinatus, in lucem vero jussu Suae Imperatoriae Majestatis emissus. Editio 68ª. Mosquae, 1895. Typis S. Synodi. »

quia Dei; jam vero Christiana Ecclesia Novi Foederis accepit libros sacros V. F. ab Ecclesia Hebraica Veteris Foederis.

Q. Quomodo igitur numerant libros sacros V. F. s. Cyrillus et s. Athanasius?

R. Sequenti modo :

1. Liber Geneseos. 2, Exodus. 3, Leviticus. 4, Liber Numerorum. 2, Deuteronomium. 6, Liber Jesu Navi. 7, Liber Judicum et una cum eo appendicis instar liber Ruth. 8, Primus et secundus Regnorum, qua duae partes unius libri. 9, Tertius et quartus liber Regnorum. 10, Primus et secundus libri Paralipomenon. 11, Liber Esdrae primus et ejusdem alter, aut secundum inscriptionem graecam liber Nehemiae. 12, Esther. 13, Liber Job. 14, Psalterium. 14, Proverbia Salomonis. 16, Ejusdem Ecclesiastes. 17, Ejusdem Canticum Canticorum. 18, Liber Isaiae Prophetae. 19, Jeremiae. 20, Ezechielis. 21, Danielis. 22, Duodecim prophetarum.

Q. Quare in hac enumeratione librorum V. F. nulla fit mentio de libro Sapientiae filii Sirach et quibusdam aliis?

R. Quia ipsi non exstant in lingua hebraica.

Q. Quomodo accipiendi sunt hi libri?

R. Athanasius Magnus dicit eos « a Patribus destinatos esse ad legendum pro introeuntibus in Ecclesiam ».

Ex supra dictis jam sufficienter patet, quam egregie falluntur theologi catholici asserendo doctrinam Ecclesiae Russicae de canone eandem esse ac Ecclesiae catholicae.

Quoad canonem librorum N. T., Russi planc consentiunt cum catholicis.

Alexander Dombrovski, Sacerdos,

in Seminario Samogitiensi S. Scripturae Professor.

CHRONIQUE

MONUMENTS EN PIERRES BRUTES DANS LA PALESTINE OCCIDENTALE

Ce titre un peu vague ouvrira un chapitre d'archéologie palestinienne à peine effleuré jusqu'ici malgré l'intérêt qui s'y attache. La matière quoique très ample destinée à le composer semble avoir passé presque inaperçue même en des régions fréquemment visitées, mal signalée à l'attention par sa nature même. On me permettra donc de dire la genèse des documents publiés aujourd'hui.

Tandis que la Palestine transjordane compte par centaines les monuments mégalithiques les plus variés : dolmens, menhirs, cromlechs, tertres funéraires, etc., c'est à peine si on a pu signaler de ce côté du fleuve quelques vestiges analogues d'un passé encore mystérieux et la Judée spécialement n'en possédait pas trace. En 1892, longtemps après l'achèvement du *Survey* par les ingénieurs anglais, M. Conder se croyait en mesure d'exprimer une « opinion définitive » à ce sujet. Quand il disait : « Ni dolmens, ni menhirs ou anciens cercles n'ont été découverts en Judée et un unique cercle d'ailleurs douteux a été trouvé en Samarie... (1) », le sens de sa pensée était évidemment qu'il n'en existait plus si tant est qu'il en eût jamais existé. M. T. Drake avait bien signalé en 1874 un « dolmen ruiné » dans la région de *Mourassâṣ* (2) à quelques heures à l'est de Jérusalem, mais sa note laconique, sans aucun croquis, n'avait pas été très remarquée et la formule de Conder s'était trouvée érigée en axiome.

Seul le groupe des *Qᵉbour Bᵉnê-Isrâ'îl,* aux environs de *Ḥizmeh,* aurait pu faire exception. La structure originale de ces édifices les rapprochait évidemment de quelques mégalithes transjordaniens, d'autant mieux que ce même terme de Qᵉbour Bᵉnê Isrâ'îl dans la bouche des Bédouins du *Djôlân* ou du *Belqâ* désigne assez communément les dol-

(1) *Heth and Moab*, p. 197 de la 3ᵉ éd., 1892.

(2) *Quarterly Stat. PEFund*, 1874, p. 187. M. Conder ne paraît pas s'être souvenu de cette trouvaille dont il eût dû cependant avoir connaissance. Il ne s'est pas davantage préoccupé de celle plus explicite encore de M. Oliphant, « A dolmen in Judaea » au sud-est d'*el-Mugheir, Quart. St.*, 1885, pp. 181 s.

mens. La question toutefois n'avait pas été examinée de plus près et si les monuments de Ḥizmeh étaient rappelés ici ou là comme terme de comparaison à propos de murailles en pierres brutes, on ne s'était cependant pas préoccupé, à ce qu'il paraît, de rechercher systématiquement des types similaires. Et pourtant une telle investigation avait de quoi tenter la curiosité : non pas assurément qu'elle dût provoquer des découvertes sensationnelles, il fallait s'y attendre ; on pouvait néanmoins en espérer quelques résultats toujours bien venus quand il s'agit d'archéologie palestinienne.

Le trilithon d'el-Djib.

Au cours d'une excursion archéologique de l'École aux environs d'*el-Djîb*, le P. Séjourné nous faisait un jour remarquer — il y a six ans de cela — un assemblage de blocs offrant l'aspect d'un dolmen et il invitait une fois de plus à la recherche de ces monuments. Après un examen attentif le *trilithon* d'el-Djîb fut déclaré causé par un hasard de la nature ; mais sa rencontre devenait un stimulant nouveau. D'autres courses nous amenèrent devant d'autres groupes de blocs évoquant d'une manière plus ou moins vive l'idée de dolmen ou de construction mégalithique ; groupe après groupe, tous avaient dû être abandonnés, lorsqu'un jour le P. Jaussen découvrit non loin d'*Abou-Dîs* les restes incontestables cette fois d'un dolmen authentique. Tout à côté, émergeant à peine du sol, se trouvait une petite enceinte, avec, au centre, un bloc plus gros que les autres, mais comme eux absolument brut. L'enceinte fut relevée au petit bonheur en même temps que le dolmen. Quelques semaines plus tard, les Pères Delau et Savignac me signalaient dans cette même région des enceintes de même genre et un monument qui était, à n'en pouvoir douter, une réduction des Qᵉbour Bᵉnê Isrâ'îl. En localisant ce dernier par rapport aux tombes de Ḥizmeh et au dolmen précédemment découvert, la pensée surgissait d'un alignement régulier formé par ces constructions du

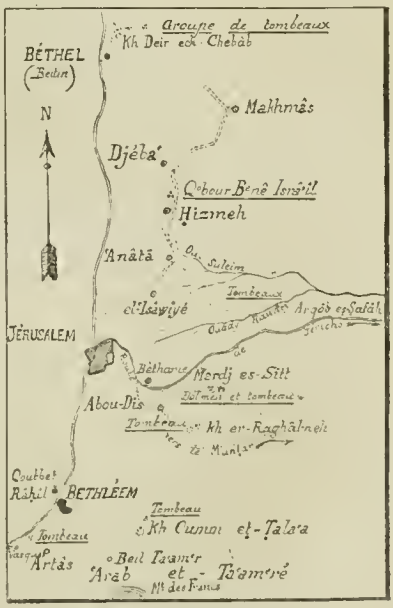


Diagramme de localisation au 1/465000ᵉ.

nord au sud à la lisière du désert. C'était une piste pour l'exploration et l'alignement allait bientôt prendre une extension considérable par la découverte d'édifices analogues à la hauteur de Béthel dans le nord et de Téqo'a dans le sud. Entre temps, des types nombreux étaient relevés en dehors de la ligne un moment imaginée et sur divers points à l'intérieur du désert de Judée. A mesure que s'enrichissait la série des plans et croquis, il se dégageait de leur comparaison quelques premiers rayons de lumière multipliés fort à propos de temps à autre par des observations faites selon le hasard des lectures quotidiennes en quête de tous autres renseignements. Quelques fouilles méthodiques eussent été un précieux moyen d'information; ne disposant pas des ressources nécessaires pour les entreprendre, mieux valait essayer de concentrer la lumière par le rapprochement du plus grand nombre possible de types et en enregistrant une quantité plus considérable de détails ayant trait de près ou de loin à ces monuments.

Comme nous étions occupés, en janvier 1899, sous la direction du P. Lagrange, à relever *Tell-Djézer*, le P. Delau dessina sur le sommet de la colline et dans le voisinage du ouély deux stèles en pierre brute qui paraissaient être encore en place (1) et faisaient tout naturellement songer aux *maṣṣebōth* fichés en terre autour des vieux autels cananéens et aux cippes fréquemment découverts dans les sanctuaires de la Phénicie ou de ses dépendances. Mais quelle que puisse être la nature de ces deux mégalithes, l'existence indubitable du dolmen d'Abou-Dîs suffisait à ruiner le lieu commun qu'il n'existait pas de monuments mégalithiques dans la Judée. Les fouilles de MM. Bliss et Macalister à *Tell eṣ-Ṣâfych* complétèrent bientôt cette démonstration en mettant à jour une série de pierres levées en relation probable avec un temple (2).

Enfin M. Macalister relevait aux environs de *Beit Djebrin* les restes d'un second dolmen, et en publiant sa découverte il y a quelques mois il signalait celle des Dominicains de Saint-Étienne (3). C'était une invitation à livrer sans plus de délai les documents recueillis, invitation soulignée tout récemment de la façon la plus aimable par l'envoi du bel ouvrage que le même auteur vient de consacrer à l'étude des monuments mégalithiques d'Irlande (4).

Choisissant donc aujourd'hui dans la série des notes et des plans

(1) *Revue biblique*, 1899, pl. III, en face p. 422.

(2) *Quart. Stat.*, oct. 1899, pp. 318 ss. et planches; cf. *RB.*, 1900, p. 113.

(3) *Op. c.*, 1900, pp. 222 ss.

(4) *Transac. of the Royal Irish Academy*, t. XXXI, fasc. VII; *An ancient Settlement in the..... County of Kerry*, by R. A. St. Macalister, M. A.; Dublin, 1899.

rassemblés en ces dernières années les éléments les plus caractéristiques, je les livre tels qu'ils ont été préparés au fur et à mesure de la découverte. Ceci expliquera l'étiquette de « tombeau mégalithique (1) » ou « tombeau en pierres brutes » accolée à quelques-uns des croquis. Un coup d'œil sur les plans fera saisir dans quelle mesure ces édifices peuvent être dits mégalithiques; quant à l'idée de sépulture suggérée au début par le rapprochement avec les Q°bour B°nê Isrâ'îl, on verra plus loin ce qui pourrait en être retenu quand le temps sera venu de définir et de classer les monuments anciens ou modernes en pierres brutes dans la Palestine occidentale.

Venons à la description des matériaux. Elle sera brève, car il a semblé préférable de concentrer le plus de détails possible dans les graphiques qui les traduisent d'une façon plus rapide et plus claire. La préoccupation constante dans les levés et le dessin a été de reproduire ce qui est, jamais ce qu'on aurait pu supposer être. Mais est-il besoin d'en faire la remarque? puisqu'il s'agit de constructions en pierres brutes, les mesures et le dessin offraient une difficulté spéciale. Entre l'affectation prétentieuse et irréalisable d'enregistrer tous les accidents de chaque quartier de roche, et l'insuffisance trop négligente de dimensions prises *en gros* et exprimées en des formes conventionnelles, il y avait un milieu à choisir, capable d'offrir en l'espèce les chances désirables d'exactitude. Il consistait à déterminer dans chaque cas l'alignement ou l'axe général des parois pour les mesurer suivant une moyenne uniforme et à adopter ensuite, même dans le dessin géométrique, les formes perspectives saisies par le regard de l'observateur placé à quelque distance du monument. Les photographies guideront d'ailleurs pour l'intelligence des plans (2).

Et donc l'honneur au dolmen.

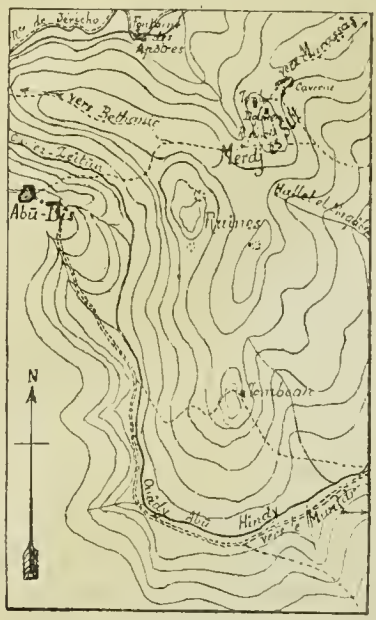
Au sortir de Béthanie, quand la route de Jéricho commence à descendre par une pente très rapide vers la Fontaine des Apôtres, un chemin se détache à l'orient, qui conduit en quelques minutes au monastère grec d'*el-Djouneineh*, « le jardinet », où la tradition des orthodoxes place le colloque de Jésus et de Marthe (Joa. **11** 20 ss.). Au delà le chemin cesse : c'est l'entrée du désert. Un sentier bien battu y pénètre (3) et en le suivant droit à l'est, lorsqu'on rencontre après une

(1) Voire même mégalitique (*sic*), orthographe distraite que les décrets ministériels excuseront pour une fois au moins!

(2) Les PP. Delau et Savignac ont eu une très large part dans l'exploration et dans l'exécution des levés. L'un a préparé en outre plusieurs dessins et l'autre les photographies.

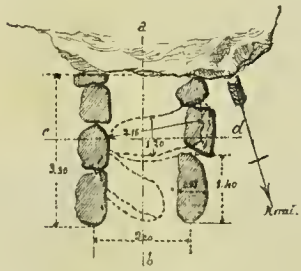
(3) C'est apparemment le tracé d'une ancienne route de Jérusalem à *Néby-Mousa* et Jéricho, mais en quelques points les restes de l'antique voie ont entièrement disparu.

demi-heure de marche environ, un autre sentier venant d'Abou-Dîs par ouest-sud, on se trouve sur une terrasse irrégulièrement délimitée par les pentes de vallées au cours très divergent : au sud l'*ou. Abou-Dîs* qui prolonge l'*ou. ez-Zeitoûn*, à l'est l'*ou. Hallet el-Maqâber*, au nord un vallon large et peu profond appelé *Merdj es-Sitt* à son point de départ. Le sentier qui va par N.-N.-E. aux ruines de *Mourassâs* traverse le sommet de ce vallon précisément entre le dolmen et l'enceinte dont il a été question plus haut et à quelques pas seulement de l'un et de l'autre.



Croquis au 1/68000me
levé à la boussole et au pas.

Le dolmen est formé de huit gros blocs de calcaire. Six sont rangés en double alignement de plus de 3 mètres de longueur et appuyés contre une saillie de rocher; le plus élevé atteint $0^m,90$. Les deux autres pierres, plus longues et plus larges mais moins épaisses, couvraient sans difficulté l'espace compris entre les deux lignes. Un écartement sans doute accidentel des parois a fait affaisser les dalles supérieures en sens inverse; leur situation toutefois



Plan par terre.

Plan perspectif.

Coupe longitudinale sur ab
et
élévation de la face c
côté intérieur.

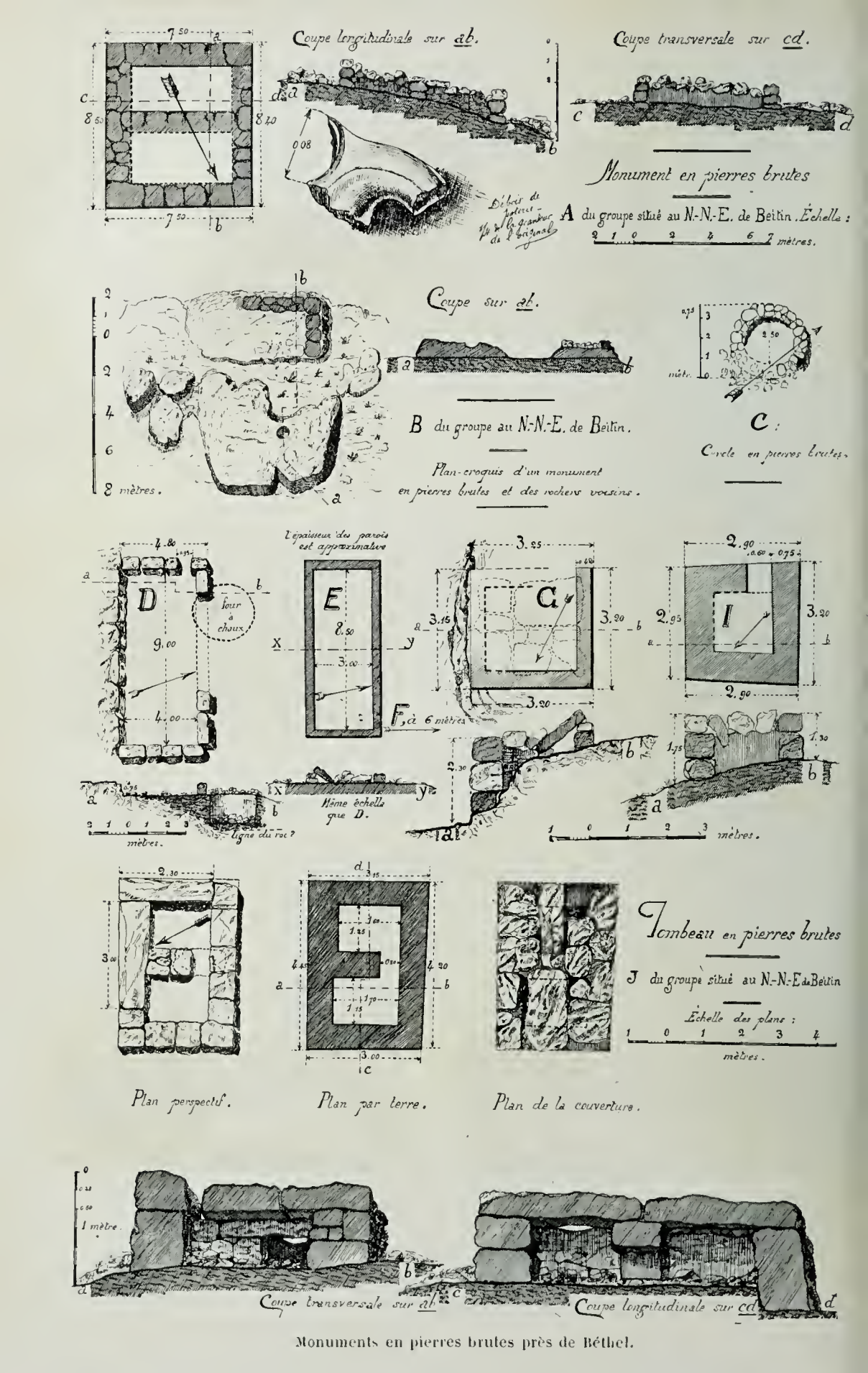
Coupe transversale sur cd.

Dolmen de Merdj es-Sitt
sur le chemin de
Béthanie à Mourassâs

Echelle de 1/100 me.

mètres.

est demeurée telle qu'il n'y a pas à se méprendre sur leur disposition primitive. D'autres pierres moins considérables gisent tout à côté, dé-

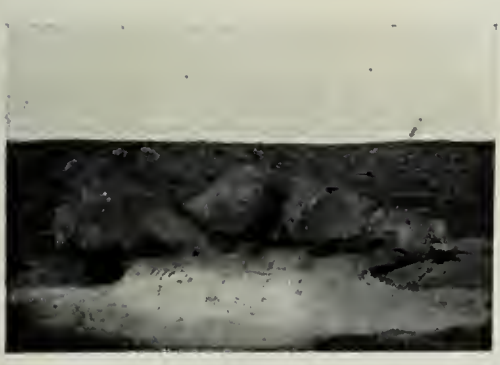


Monuments en pierres brutes près de Béthel.

I

II

III



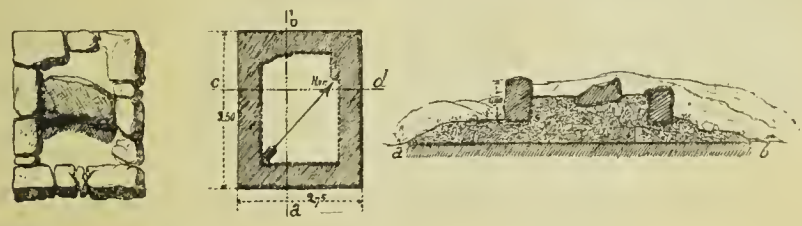
IV

V

I. Groupe au Nord de Beitin : I. vu du sud.
II. » » » : G, VII du sud-ouest.
III. » » » : G, vu du sud-est.
IV. Dolmen de Merdj es-Sitt : vu du sud-ouest.
V. » » : vu du nord-est.

bris apparents de la structure antique du dolmen. Il semble qu'aucune fermeture n'existait au nord. Nous n'avons observé nul vestige d'un travail quelconque : rainures, petites coupes, etc. La destruction du monument ne doit pas avoir été accomplie avec violence de main d'homme, car elle eût été plus radicale. Ni les alignements ni le sol n'ont été bouleversés. Le rocher qui affleure presque partout la surface du sol environnant ne peut être sous le dolmen qu'à une très faible profondeur.

En comparant au plan du dolmen celui de l'enceinte située à une trentaine de mètres vers l'ouest et sur le même plan de la colline, on est frappé dès l'abord de l'étroite analogie des proportions. Ici pourtant les blocs sont moins gros, et quoique absolument bruts ils sont alignés avec plus de précision ; pas assez toutefois pour rendre



Plan perspectif. Plan par terre Coupe longitudinale sur ab

Coupe transversale sur cd

Tombeau mégalitique voisin du Dolmen de Merdj es-Sitt.

Echelle de 1/100 ème

1 0 1 2 3 4 mètres.

vraisemblable l'existence d'une ou plusieurs autres assises superposées. La pierre du milieu a $1^m,70$ de longueur et $0^m,55$ d'épaisseur moyenne. Elle repose maintenant sur le sol plus élevé dans l'enceinte qu'à l'extérieur, ainsi que le montrent les coupes du croquis. On s'expliquerait probablement ainsi qu'elle soit demeurée seule en place : les autres blocs, moins massifs peut-être, ayant pu être brisés et fortuitement entraînés sur la pente du coteau. A l'orient non loin de là, mais dans un niveau inférieur, une rangée de pierres brutes circonscrit une surface de rocher qu'on prendrait volontiers pour une aire, n'étaient son exiguïté et sa situation. Un peu au sud le rocher a été taillé en forme de double bassin rappelant la disposition bien connue des pressoirs si fréquents à travers les montagnes de Judée dans la zone des cultures. Au nord et plus bas contre la

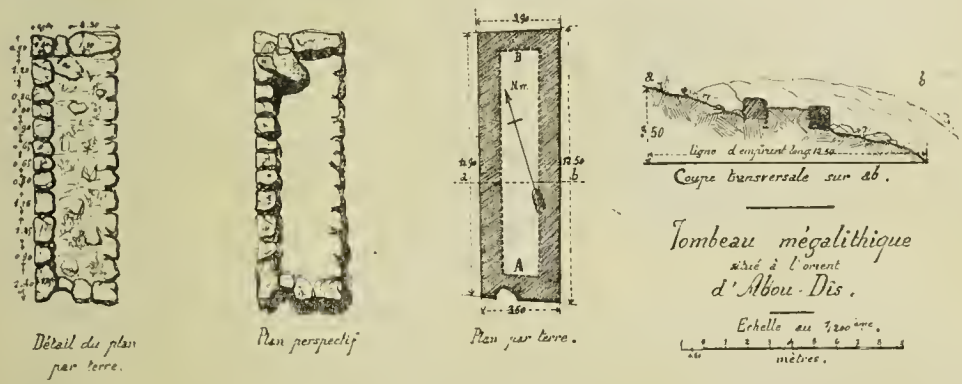
colline s'ouvre une caverne effondrée en partie et utilisée aujourd'hui encore par les nomades ou par les pâtres quand ils viennent abreuver leurs troupeaux aux citernes de Merdj es-Sitt (1). Aux alentours, sur l'esplanade rocailleuse, sont dispersés sur trois ou quatre points d'informes amas de ruines sans importance, dont les noms mêmes sont indécis, diversement donnés ou confondus entre eux par les Bédouins ou les fellahs qu'on peut rencontrer dans la région (2). Nous n'avons pu jusqu'ici recueillir aucune tradition arabe relative à ces noms, ni à ces ruines, ni au dolmen. Et cependant un nom du moins serait ici fort suggestif : celui de ḥallet el-Maqâber, *la vallée des sépultures,* appliqué à l'ouâdy qui court à l'orient du plateau et dont le fond, où s'est conservée quelque terre végétale, est ensemencé d'orge ou de blé au printemps.

En suivant vers le sud l'espace d'un bon quart d'heure l'arête de montagne qui borde l'ou. Abou-Dîs, on parvient à un sommet d'une altitude à peu près égale à celle de Merdj es-Sitt. Il s'y trouve quelques ruines, mais elles n'offrent pas d'importance et leur caractère est impossible à deviner. L'endroit se nomme *kh. er-Raghâbneh.* La vallée refoulée jusqu'ici s'ouvre brusquement un chemin à l'est, puis au nord, sous le nom d'*ou. Abou-Hindy,* enserrant dans une courbe étroite la colline aux rampes abruptes. Le chemin d'Abou-Dîs au *Munṭar* suit le fond de l'ouâdy; mais un sentier s'en détache avant la boucle de la vallée, escalade en quelques lacets audacieux la crête de la colline qui s'élève de quarante à cinquante mètres dans le ciel, laisse de côté au nord les ruines d'er-Raghâbneh et se précipite d'à plomb par le versant opposé sur le grand chemin. C'est tout au bord de ce sentier, quand il abandonne le sommet de la montagne et redescend à l'orient, que s'alignent avec une particulière symétrie les quartiers de roche rugueuse qui constituent un monument tout à fait dans le style des fameux Qᵉbour Bᵉnê Isrâ'îl. Le grand axe, presque orienté du nord au sud, dépasse 12 mètres; le petit est peu inférieur à 4 mètres. Dans la paroi méridionale on a ménagé en A (à l'extérieur, un enfoncement en demi-cercle dont l'irrégularité est causée par celle des blocs bruts qui en découlent la

(1) En revoyant la description de M. T. Drake je me persuade que c'est précisément ce qu'il avait signalé comme un dolmen que nous avons retrouvé. Il dit en effet : « Between Khirbet Dikki and Marassas we observed a ruined dolmen. The two top slabs were of considerable size : below this is a small semicircular platform built against the hillside with unhewn stones, and lower down again is a small natural cave » (*Quart. St.*, 1874, p. 187). Or kh. Dikki est le nom appliqué à l'une des insignifiantes ruines du plateau environnant.

(2) Cf. la carte de M. Schick dans *ZDPV.* XIX et dans la même revue, t. III, p. 29 et carte afférente, la description du même point par le même auteur, avec des noms fort différents.

courbe. L'intérieur est plein de terre et d'éclats de pierre jusqu'à la hauteur des blocs de la paroi orientale. De l'autre côté les blocs sont plus élevés de 40 à 50 centimètres (*voy.* coupe sur *ab*). Dans l'angle N.-O., en B, une dalle de $1^m,80$ sur $0^m,80$ avec une épaisseur de $0^m,40$ appuie encore une de ses extrémités sur les parois latérales tandis que l'autre s'est affaissée dans le vide quand un accident facilement explicable, étant donnée la pente de la colline, a renversé l'assise supérieure de la paroi orientale sur laquelle elle devait reposer. Cinq autres dalles du même calcaire mou (*nâry*), de

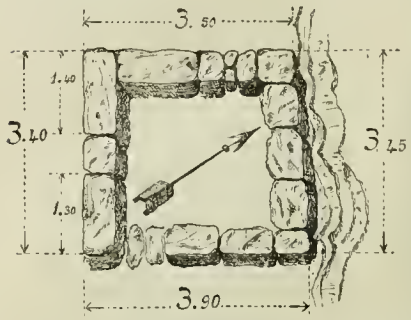


formes et de dimensions analogues, ont été mesurées dans les éboulis près du monument; il est permis de supposer qu'elles en couvraient au moins une partie.

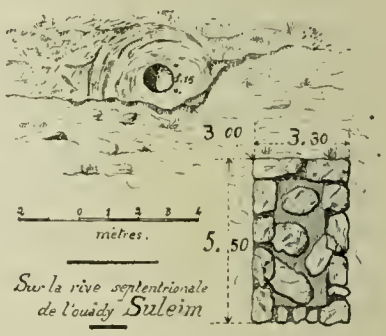
Aux alentours et sur toute la déclivité de la montagne, ce n'est qu'un chaos de roches entre lesquelles les pluies d'hiver font pousser un maigre gazon hâtivement dévoré par les troupeaux ou desséché de bonne heure par les premières journées brûlantes du printemps; puis, l'été durant, le soleil fait étinceler ces roches nues et l'endroit donne une impression de solitude austère, presque sauvage, à quoi ajoute encore la profondeur du désert qui s'enfonce vers le gouffre de la mer Morte pour laisser fuir le regard jusqu'aux lointaines montagnes de Moab.

Plus vaste encore mais moins désolé est le panorama qui se déroule du sommet d'*Oumm eṭ-Ṭala'a* à une lieue et demie environ au sud de l'ou. Abou-Hindy. Sur ce sommet très proéminent en bordure sur la première terrasse orientale du massif judéen, les restes d'un fortin gardent le nom pompeux d'*el-Qaṣr*. Aux abords et sur les pentes de la montagne on peut voir quelques tombeaux creusés dans le roc et une grotte appelée *Meghârat-Daoud*. A deux cent cinquante ou trois cents mètres au nord du Qaṣr sur le penchant occidental d'Oumm eṭ-Ṭala'a, au commencement d'un ouâdy, nous avons relevé

un petit monument en blocs de silex bruts. Il est mal conservé et n'a guère plus de 2 mètres de côté : le plan n'en est pas donné ici. Deux autres spécimens observés à peu de distance au sud de Téqo'a sont dans le même cas. Ils sont situés près des ruines de *Minyeh* et se rapprochent beaucoup par leurs dimensions générales — 3 mètres sur 2^{m},50 — de l'enceinte de Merdj es-Sitt. L'un d'eux est entouré d'un vaste quadrilatère en pierres brutes, un peu comme sont faits les parcs où les nomades rassemblent leurs troupeaux pour la nuit. Non loin de Bethléem, au flanc des collines qui bordent à l'orient la route des Vasques et d'Hébron, à la hauteur d'*el-Khader,* un monument est demeuré relativement en bon état. Posé sur un gradin de rocher dont il semble avoir suivi l'escarpement, ses côtés sont un peu irréguliers. La hauteur actuelle est de 1^{m},60, mais les dalles supérieures ont été bouleversées. La paroi méridionale paraît avoir eu à l'origine une petite ouverture que ferment maintenant deux pierres de dimensions moindres que celles des gros blocs en calcaire rugueux dont est faite la construction.



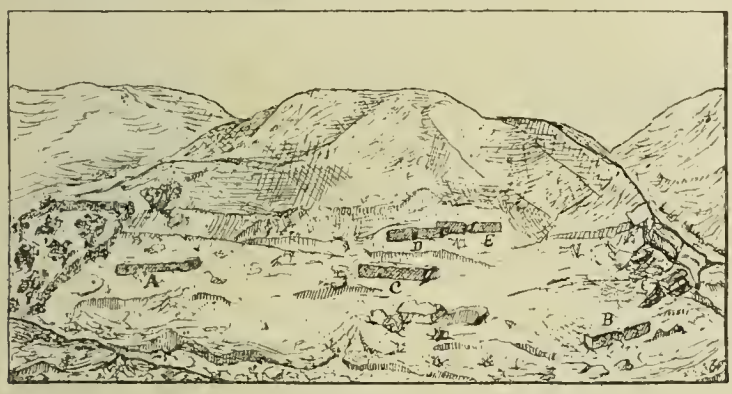
En revenant vers le nord les monuments qui nous occupent se multiplient et se groupent. Il n'y en a pas moins de cinq dans un rayon peu étendu sur la colline rocheuse qui sépare l'*ou. Rawâby* de l'*ou. Suleim* jusqu'à leur jonction au nord d'*'Arqôb es-Ṣafâh.* De ce groupe il suffira de signaler l'échantillon qui se trouve sur la rive septentrionale de l'ou. Suleim, appelé aussi *ou. M'ghârat el-Ḥammâm,* près des ruines de *Deir es-Sidd,* à l'orient d'*'Anâtâ.* Orienté aux points cardinaux, il a 5^{m},50 de long et 3^{m},30 de large. Bien que ses pierres aient été quelque peu disjointes, l'alignement des parois reste encore assez exact pour que la structure en puisse être distinguée de fort loin parmi les blocs erratiques dont le haut de la colline est jonché. Sur le sol intérieur du monument reposent les larges blocs de la couverture bouleversée. A 3 mètres de l'angle nord-ouest, dans une surface de rocher déjà naturellement disposée en cuvette a été creusé un bassin à peu près rond avec un moyen diamètre de 1^{m},15 et une profon-



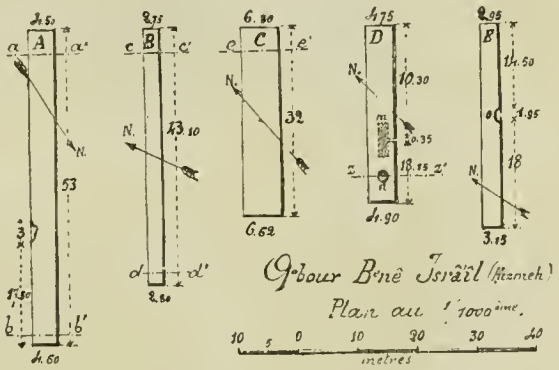
Sur la rive septentrionale de l'ouâdy Suleim

deur de 0m,40 environ. Mais j'ai hâte d'arriver à des constructions encore mieux caractérisées.

Lorsqu'on suit au nord-nord-est de Jérusalem la route d'Anathot et Michmâs, après avoir traversé le village de Hizmeh on descend dans une vallée profonde qui semble porter indifféremment les noms d'*ou. Râs el-Fârâ* ou *ou. Redeïdeh* (1). Le versant de la vallée qui fait face au village, au nord, moins escarpé que celui du sud, forme sur ses pentes inférieures une sorte de terrasse à travers laquelle on observe de longues jetées de pierres entassées avec un soin manifeste, mais sans mortier, sans appareil, sans souci de symétrie. Dans quelques parois, toujours au midi, sont pratiquées des ouvertures ou des enfoncements et lorsqu'on vient à les examiner de plus près on constate, en un cas du moins, des chambres à l'intérieur de ces masses de blocage rudimentaire. Les Arabes nomment cela communément Q°bour B°nê-Isrâ'îl, « les tombeaux des enfants d'Israël (2) ». D'autres noms cependant ont également cours parmi les « lettrés » de la région, suspects peut-être à ce titre d'influence étrangère; nous avons entendu sur place à maintes reprises la désignation de Q. *el-'Amâlka*



Croquis montrant la situation des tombeaux. vue du sud.



(1) On l'a nommé aussi *ou. Z'reik* à M. Cl.-Ganneau, *Arch. Res.*, II, 278.

(2) قبور بنى اسرايل avec les variantes qu'on peut attendre : اسريم, اسرين, etc. ; nous avons même entendu une fois اسرعيل. Le nom العملكة, entendu par d'autres sons la forme plurielle, العمليكة, impliquerait une certaine tradition populaire relative à *une* Amalécite ou *aux* Amalécites, dont nous n'avons pu cependant constater l'existence.

ou celle de Q. *Oumm-Isreïn*, cette dernière appliquée spécifiquement parfois au plus grand « tombeau » (1).

La description de ces monuments signalés pour la première fois, semble-t-il, par un officier anglais, le capitaine Newbold, en 1849 (2), est aujourd'hui rebattue (3); l'examen des plans me dispensera d'y insister. Le croquis montre la répartition de ces tombeaux sur le flanc de la colline. Ils sont au nombre de cinq, tous de structure analogue mais de proportions très différentes : le plus grand, A, est long de 53 mètres sur $4^{m},55$ seulement de large en moyenne; le plus petit, D, a un peu moins de 30 mètres de long sur une moyenne largeur de $4^{m},80$. La construction est en blocs bruts particulièrement gros dans les angles, sans aucun mortier ni préoccupation quelconque de régularité d'appareil. Aucune uniformité dans la hauteur des parois qui varie selon les accidents du rocher sur lequel elles reposent : l'ensemble toutefois réalise une incontestable symétrie. L'intérieur est rempli de pierres jetées pêle-mêle avec quelques blocs plus gros et de la terre, de façon à constituer une plate-forme au niveau supérieur des murs latéraux. C'est dans l'épaisseur de ce blocage qu'est ménagée, dans D, la chambre *m*, à laquelle j'ai déjà fait allusion. Elle s'ouvre au midi, loin du milieu de la muraille, par une porte étroite et basse (*voy.* croq. pag. s.). Longue à l'intérieur de $4^{m},10$ et large de $1^{m},85$, elle est couverte de grandes dalles brutes placées transversalement sur les parois. La dalle du milieu, parallèle à la porte, a dû s'effondrer; une autre présente au centre de sa face inférieure une cavité artificielle à peu près circulaire et profonde de 15 à 20 centimètres environ. La chambre est vide, des éclats de pierre en couvrent le sol.

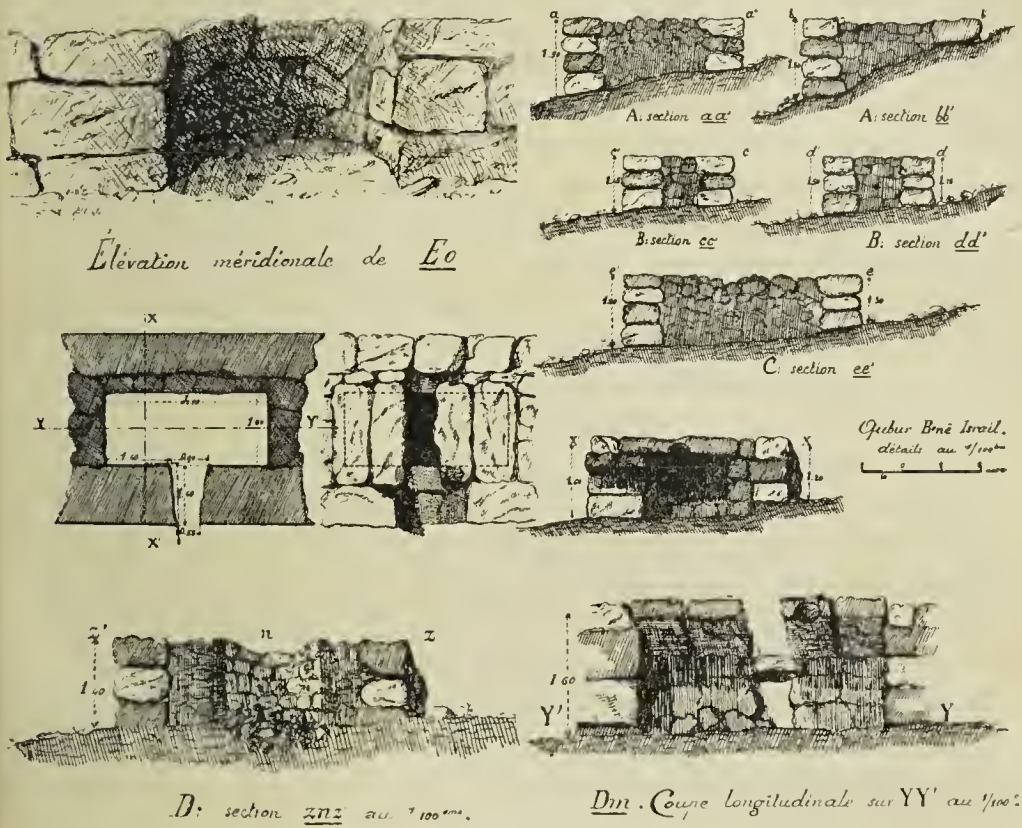
A quelques mètres plus loin vers l'extrémité occidentale, un puits de $2^{m},50$ de diamètre plonge verticalement jusqu'au sol dans lequel même il pénètre peut-être : les cailloux qui ont roulé au fond ne permettent plus de le constater. On ne peut observer davantage si l'orifice de ce puits était fermé naguère.

(1) قبر ام اسرين ou قبور. Ce nom est particulièrement suggestif au regard de la question déjà effleurée par M. Cl.-Ganneau, de l'identité de ces monuments avec le tombeau de Rachel (Gen. **35** 19 s.). Des passages bibliques tels que I Sam. **10** 2 et Jer. **13** 15 qui mettent cette sépulture dans le voisinage de Béthel et de la frontière de Benjamin, autorisent à coup sûr ce rapprochement, mais je ne me propose pas d'aborder aujourd'hui ce problème.

(2) *Athenaeum*, 1849, p. 491, cité par le *Survey*.

(3) Il suffira de citer les meilleures études : Guérin, *Judée*, III, pp. 73 s.; *Survey of W. Pal.*, *Memoirs*, III, pp. 100 ss. avec quelques croquis approximatifs; Cl.-Ganneau, *Arch. Res.*, II, pp. 278 s. et d'autres croquis meilleurs, mais sans échelle et sans indication du monument auquel chacun se rapporte.

On supposerait volontiers des compartiments du même genre dans A, qui est à peu près de même largeur, dans C surtout, le plus large de tous, puisqu'il atteint 6m,60 ; même dans E, la largeur du parallélogramme — plus de 3 mètres — est suffisante ; B seul serait un peu étroit ; aucune ouverture cependant ne signale l'existence possible de ces chambres (1). Un dernier détail pour achever cette



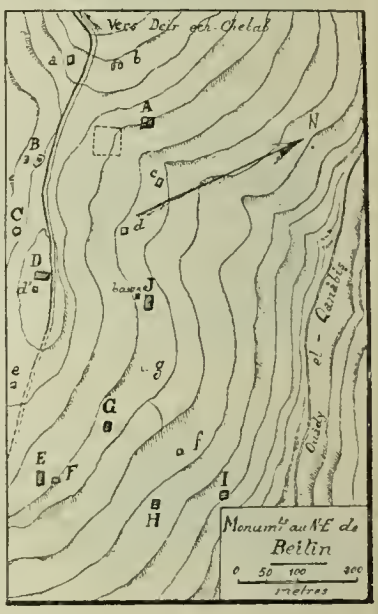
description extérieure des monuments. Dans les parois méridionales de A et de E sont pratiqués deux enfoncements semi-circulaires : celui de E plus accentué et d'un appareil plus régulier (*voy.* plan et croq. d'élévation). Cette particularité s'est rencontrée déjà dans le monument situé près des ruines d'er-Raghâbneh (2). Mais il faut laisser de côté diverses constructions isolées pour arriver à un groupe

(1) M. T. Drake, dans l'intéressante note qu'il a consacrée aux Qobour Bnê-Isrâ'il, *Quart. St.*, 1874, pp. 78 s., n'avait pas hésité à signaler la probabilité de ces chambres. Il s'était proposé de le déterminer d'ailleurs en pratiquant des fouilles qui ne semblent pas avoir été jamais exécutées.

(2) Voy. ci-dessus. On remarquera que dans les deux cas ces absidioles s'ouvrent au sud, bien qu'à Hizmeh l'orientation des monuments soit différente, les grands axes étant toujours d'est en ouest au lieu d'être du nord au sud.

spécialement caractéristique : celui qui se trouve au nord-nord-est de Béthel.

Quand on a traversé le village moderne de Beitin, un chemin bien tracé, parallèle à la voie romaine, conduit en un quart d'heure aux ruines insignifiantes de *Deir ech-Chebâb* d'où il s'infléchit vers l'est en gravissant les pentes septentrionales de la petite vallée qui sépare les deux ruines *Qaṣr* et *Khirbet* deir ech-Chebâb. On atteint en une dizaine de minutes l'arête d'une colline qui s'incline au nord et à l'est par des pentes très rapides, vers l'*ouâdy el-Qanâbiṣ :* là se trouvent, au nombre d'une quinzaine au moins dans un rayon d'un kilomètre à peine, des monuments qui vont nous offrir de nouveau tous les traits observés ailleurs (*voy.* le diagramme de localisation). Ils sont répartis sur le sommet et sur le versant septentrional de la colline qui n'est plus ici qu'un vaste champ de rochers presque incapable même de la végétation éphémère qui fait reverdir quelques jours durant sous les pluies d'hiver les montagnes d'alentour. Deux lignes de pierres sur le sommet marquent une voie antique. En la suivant on ne tarde pas à observer tout au bord une construction (*a* du plan) en blocs bruts de silex et de calcaire dur, analogue à celles de Téqo'a et d'Oumm eṭ-Ṭala'a. Mal conservée, elle a 3m,50 sur 2m,50 et repose sur le rocher. En face, de l'autre côté du chemin, deux grandes pierres encore debout parallèlement (*b*) et plusieurs blocs gisant autour donnent quelque impression d'un dolmen détruit. En A un quadrilatère plus vaste en gros blocs, aux angles surtout, est divisé à l'intérieur en deux compartiments par un mur que l'on peut encore constater avec assez de facilité à travers les éboulis de la couverture effondrée (*voy.* le plan et les coupes). Nous y avons recueilli quelques menus morceaux de poterie rouge, épaisse et bien cuite, parmi lesquels une anse de vase. Près de là une enceinte spacieuse en pierres sèches et plusieurs autres dans le voisinage de *e* ont dû servir de parcs aux troupeaux. Les constructions indiquées au plan par les lettres *c* à *g* n'offrant aucune particularité, il serait superflu d'en donner le relevé. B est en grande partie renversé. Le cube de blocs bruts était assis cette fois sur un rocher en saillie au-dessus du sol. A quelques pas



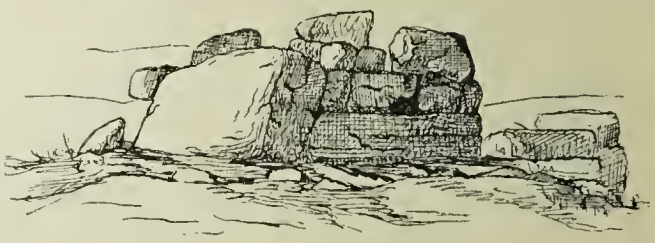
vers l'est un autre banc de rocher offre une esplanade en relief d'un mètre environ, en manière d'autel avec, en son milieu, une cavité artificielle ronde et d'une assez faible profondeur. C est un cercle de pierres trop petit pour avoir pu servir de parc et qui évoque invinciblement, malgré son mauvais état actuel, le souvenir des cercles si fréquents autour des tombes arabes dans le désert judéen ou dans la transjordane (1). D est une enceinte quadrangulaire formée sur trois côtés d'une rangée de pierres levées et sur le quatrième par un gradin de rocher (2). Dans l'angle nord-ouest un espace vide est évidemment l'entrée primitive. Un four à chaux établi contre la paroi septentrionale en a absorbé plusieurs blocs. A proximité sont entassés les débris du petit édifice *d* analogue à *a* mais encore plus ruiné. E et F, à 6 mètres seulement l'un de l'autre, semblent faire corps (3). Le premier est un parallélogramme trois fois plus long que large, en gros matériaux très bouleversés. Les dalles brutes qui formaient sa toiture se sont affaissées ou brisées. Le second est une reproduction presque totale du « tombeau mégalithique » de Merdj es-Sitt : rectangle de $3^m,60$ sur $3^m,40$, dont les parois émergent à peine du sol. G est, on peut le dire, sur plan carré : l'écart minime, $0^m,10$ au plus, entre les parois, est attribuable à la dislocation qu'elles ont subie. Le monument paraît avoir été ouvert au sud en forme de dolmen, au moins sur une certaine étendue de la paroi. Les blocs absolument bruts ont pourtant une spéciale régularité : ils ont été cassés par assises de carrière. La grande dalle à demi renversée qu'on remarque au premier plan dans la vue photographique de l'angle sud-est mesure $1^m,60$ de long sur $1^m,10$ de large; sa moyenne épaisseur est de $0^m,27$. L'édifice se dresse sur un gradin de rocher (*voy.* coupe et photo. de l'angle sud-est) qui le met bien en relief mais ne facilite point l'hypothèse d'une sépulture. Quelques fragments de poterie en terre rouge et noire y ont été recueillis. H très ruineux n'a d'autre intérêt que de reproduire les mêmes dimensions avec un caractère vraiment mégalithique. Il est établi immédiatement sur le rocher. Tout à côté, sur un grand bloc détaché, nous avons observé une cupule de $0^m,35$ de diamètre et $0^m,15$ environ de profondeur. I dont la toiture seule est tombée expliquerait peut-être la disposition primitive de G, avec son ou-

(1) C'est là surtout que ces cercles sont caractéristiques avec leur petite porte en forme de dolmen en réduction sur lequel on dépose des offrandes; cf. *Survey of East. Pal.*, p. 8 et face p. 104. Voyez aussi dans le *Survey* de la Pal. occid., *Memoirs*, II, fac. p. 305, un autre cercle précisément dans les environs de Beitin.

(2) La longueur de 9 mètres adoptée dans le dessin du plan ne peut être garantie par suite d'une obscurité dans les cotes du levé.

(3) Voir plus haut la planche hors texte.

verture large de 0m,60, haute de 0m,70, dans la paroi méridionale. J, quoique loin d'être intact, est cependant de tous le mieux conservé, grâce sans doute aux deux mégalithes énormes qui constituent la majeure partie de ses parois exposées contre la déclivité de la montagne. Fort irrégulier en plan par terre, il garde encore sa couverture presque entière, dont les deux dalles du centre ont l'une 2m,15 sur 0m,50, l'autre 1m,90 sur 1 mètre. En se glissant entre les dalles supérieures, à l'angle sud-est, on pénètre dans l'intérieur divisé en deux compartiments mis en communication par une ouverture suffisante pour qu'on y puisse passer en rampant. Nous y avons déterré quelques fragments de poterie en remuant à une faible profondeur le sol et les décombres dans la chambre de l'ouest. A quelques mètres seulement de l'angle sud-ouest, sur un banc de rocher est creusé à quarante ou cinquante centimètres de profondeur un trou carré d'un mètre de côté environ.



J. vu du sud-est (dessin du P. Delau).

L'endroit est extrêmement désert. Dans les diverses visites que nous y avons faites jusqu'ici nous n'y avons jamais rencontré âme qui vive pour nous en dire le nom moderne et nous apprendre si quelque souvenir se rattache dans la tradition locale aux monuments qui viennent d'être décrits. Ils sont évidemment de même nature que les fameux tombeaux de Ḥizmeh et forment avec eux et les constructions similaires étudiées ici une classe d'édifices dont la série est loin d'avoir été épuisée. On pourrait donc étendre à tous à peu près au même titre l'idée de sépulture attachée aux Q°bour Benê-Isrâ'îl. Mais quelles sépultures est-ce là? De quelle race étaient les hommes qui ont reposé sous ces monceaux de pierres? A quel âge de l'histoire palestinienne se rattachent ces monuments? Là gît le mystère. Dans l'impossibilité de l'aborder encore de front, essayons de rassembler autour un peu plus de lumière.

*
* *

Les nomades qui peuplent actuellement le désert de Judée sont groupés par tribus ayant chacune son district et ses lieux de campement selon la situation des sources ou des citernes et l'état des pâturages aux diverses saisons de l'année. A proximité des grands douars

il n'est pas rare de rencontrer l'humble cimetière de la tribu, situé de préférence aux abords d'un puits, sur la déclivité d'une colline ou sur quelque éminence (1), il groupe autour d'un sanctuaire ou de la sépulture honorée d'un ancêtre les petits amas de cailloux ou les cippes en pierre brute qui marquent les tombes communes. S'il est dans la contrée un *Maqâm* en plus grande vénération, le Bédouin y choisira volontiers sa sépulture, comme si la terre devait être plus légère à ses restes sous l'ombre du ouély ou de l'arbre sacré, comme si surtout il devait trouver là, en même temps que l'inviolabilité plus assurée de son repos, un gage de bonheur pour sa vie transformée. Quand la mort viendra l'arrêter à travers la solitude, d'aussi loin que ce puisse être, les siens le transporteront au lieu choisi pour l'y ensevelir avec les honneurs convenables. C'est ainsi, pour demeurer dans la région des monuments étudiés, que la tribu des *ʿObeidîyé* a son principal cimetière sur la colline de *Deir Dosy,* autour de l'ouély *Cheikh Khalîfé,* celle des *Taʿamᵉré* au « Tombeau de Rachel ».

La tribu considérable des Taʿamᵉré occupe une grande partie du versant oriental du massif judéen, depuis Oumm eṭ-Ṭalaʿa au nord, jusqu'à la hauteur d'Hébron dans le sud. Son campement le plus important est pour l'ordinaire dans le voisinage du *Mont des Francs*, où elle s'est même construit quelques gourbis. Autrefois puissante et redoutée, elle a perdu aujourd'hui beaucoup de son prestige et tend à devenir sédentaire, fatalement domestiquée par un contact auquel elle ne peut se soustraire avec l'administration officielle, mais elle n'en conserve que plus jalousement tout ce qu'il lui est loisible de retenir de ses vieux usages. De ce nombre est l'usage d'ensevelir les morts autour de *Qoubbet Râḥîl* avec un rite qui ne manque pas d'intérêt. Parfois du campement le plus lointain ou d'un voyage en terre étrangère (2) le corps est apporté, lié sur un chameau qu'escorte la famille

(1) Cette prédilection des nomades semble être universelle. Nous avons eu mainte occasion de l'observer à travers la Palestine et il y a longtemps déjà que Palmer (*Le désert de l'Exode...*, traduction allem., pp. 110, 266, etc., à propos des *nawâmis*) et Wetzstein (Reisebericht über Hauran..., p. 26, note) en ont fait la remarque pour la Palestine orientale et la Péninsule sinaïtique. Peut-être se cache-t-il là-dessous quelque antique idée religieuse.

(2) Le cheikh Mohammed Abou Ismaïl de qui nous tenons ces détails, contrôlés d'ailleurs *de visu,* nous disait : « Les *Yᵉhoud* ou les *Roûm*, quand un des leurs vient à mourir au loin, font une prière sur lui, poussent quelques cris et l'ensevelissent là où il est mort, si c'est loin d'un de leurs cimetières. Mais pour nous, si un cavalier en voyage à *Mâdaba* ou à *Salt* est arrêté par la mort, son corps sera rapporté quand même au *Madjannan,* مجنن, du Qoubbet Râḥil, ou tout au moins dans un des deux autres *Maqâbᵉr* de la tribu ». J'ignore encore la situation exacte de ces deux autres cimetières de second ordre et je dois à l'obligeance du P. Jaussen d'avoir pu vérifier tout récemment ces quelques informations. Le P. Féderlin a écrit dernièrement au sujet du cimetière de Néby-Selmân au Mt des Oliviers :

ou le clan. Il est déposé sur une grande dalle préparée à cet effet et tandis que les pleureuses, assises un peu à l'écart, font retentir la lamentation habituelle, un feu est allumé pour préparer l'eau chaude qui sert à l'ablution soigneuse et complète du cadavre. Quand elle est terminée, le mort est revêtu d'une tunique blanche dans laquelle on le lie aux deux extrémités, puis il est placé — face à l'orient ou au sud, jamais au nord ni à l'ouest — dans une des tombes toujours disposées d'avance. Ces tombes sont des cubes de maçonnerie très grossière, de dimensions variables, ouverts à l'orient et divisés à l'intérieur par des cloisons en compartiments souvent d'une longueur suffisante pour contenir deux corps. Lorsqu'un compartiment est occupé, on achève de murer la cloison, et l'édicule, muré tout entier par un amoncellement de petites pierres quand il ne contient plus aucune place vide, n'est pas sans présenter souvent une frappante analogie de formes extérieures avec les monuments dont il a été question.

Ce rapprochement prendrait plus de consistance si l'on pouvait remonter dans l'histoire des Arabes Ta'am^e^ré jusqu'à leur origine pour connaître leur antiquité sur le sol occupé aujourd'hui par eux, pénétrer la source de leurs traditions et démêler ce qu'elles ont conservé de primitif et ce qu'elles doivent à l'influence étrangère. L'attrait d'une telle recherche n'a d'égal que sa délicatesse extrême. Ce sera assez pour le moment d'étendre aux tribus du désert central de Judée ce que M. Cl.-Ganneau a dit des « fellahs actuels de la Palestine », qui, « pris en masse, représentent les anciens groupes ethniques qu'y trouvèrent déjà installés les Israélites (1) ».

Et ces tombes des Ta'am^e^ré remettent encore en mémoire d'autres monuments en pierres brutes : les fameux *nawâmîs* du Sinaï. Sous ce nom sont désignées deux sortes d'édifices nettement distincts par leur forme. Les premiers sont des cercles de pierres levées plus ou moins grandes circonscrivant une aire dont le diamètre va de 3 à 15 mètres. Au centre est une petite fosse, longue généralement de $1^m,25$ et large de $0^m,70$ environ; les parois en sont formées par quatre pierres sur lesquelles repose une dalle énorme à peu près de niveau avec le sol (2).

« ... c'est là que reposent aussi les cendres des Bédouins appartenant à la tribu des Fhédat et à celle des Abid. Les terres des Fhédat s'étendent depuis Anathot jusqu'à Aïn-Douk, au nord de Jéricho; les Abid... séjournent près de Aïn Douk... Pour ensevelir leurs morts près de Jérusalem, ces nomades s'imposent de longues et pénibles heures de marche. La règle n'est pas absolue cependant, car ces Bédouins ont un autre cimetière... » *La Terre Sainte*, 15 janvier 1901, p. 23.

(1) *La Palestine inconnue*, p. 45.

(2) En nous rendant au Sinaï nous avons eu occasion de visiter les cercles de pierres de *'ouâdy Feirân* et de l'*ou. S^e^lâf*, mais nous n'avions ni le temps ni les moyens de les étudier

Ce sont là des tombes incontestables, les fouilles exécutées au cours du *Survey* de la péninsule par les officiers anglais ne laissent place à aucun doute sur ce point. Les seconds sont habituellement sur plan circulaire, également faits de pierres sans aucun travail, mais plus petites et appareillées en assises régulières. A partir de $0^m,70$ ou $0^m,80$ au-dessus du sol, les pierres sont choisies plus longues et plus minces et les assises rentrent progressivement jusqu'à ce que les parois se rapprochent assez pour que l'orifice soit fermé par une seule dalle plus lourde. Quelquefois le *namous* affecte la forme d'une ellipse et se termine alors par un alignement de plusieurs dalles. La hauteur varie considérablement et la fermeture est plus ou moins brusque suivant les dimensions des matériaux employés. L'ouverture unique, dont la situation n'a rien de fixe, est d'une remarquable exiguïté (1).

Tombes ou habitations, cette fois? Le problème est devenu célèbre et n'a pu recevoir encore une solution définitive. Il faut cependant reconnaître que l'hypothèse d'habitations, même pour des primitifs, est plus difficile à défendre. On a invoqué pour l'étayer la juxtaposition presque constante de ces édifices avec les cercles funéraires et des traces de culture, les restes de foyer au centre de quelques-uns qui ont été fouillés, enfin la tradition des nomades qui en fait des abris construits à la hâte par les B^e^nê-Isrâ'îl pour se mettre à couvert contre les atteintes des moustiques envoyés par Dieu comme un fléau vengeur de leurs iniquités — d'où serait dérivé leur nom de *nawâmîs* quelque peu analogue à notre terme moderne de *moustiquaire,* pour le sens seulement.

Rien de tout cela ne s'impose bien fortement à la conviction. La rencontre au même point de deux formes de sépulture n'est pas pour étonner beaucoup; du reste, et il importe de le noter, en maint endroit les cromlechs ne sont représentés que par de rares unités près d'un groupe important des autres nawâmîs; ailleurs c'est l'inverse. Que d'autre part, ces édifices existant de très vieille date comme tombeaux, quelques-uns aient pu à un moment donné servir d'abris à une population peu civilisée, cela demeure vraisemblable et serait très suffisant pour expliquer les traces de foyer relevées ici ou là, moins

en détail. J'emprunte donc le complément nécessaire de leur description au livre si consciencieux de l'infortuné E. H. Palmer dont je n'ai sous la main que la traduction allemande.

(1) Il existe à Feirân une troisième espèce de *nawâmîs* : ce sont des cubes de pierres brutes posés sur le sol de telle sorte qu'un observateur superficiel les puisse prendre sans difficultés pour des maisonnettes avec les ouvertures aujourd'hui béantes de leurs galeries superposées parfois en double et triple étage : ce sont encore des tombes, mais de l'avis commun les tombes spéciales de la communauté monastique de Pharan. En aucun autre centre occupé par les moines du Sinaï ce mode de sépulture ne s'est rencontré.

nombreuses au surplus que les vestiges de sépulture. Palmer n'hésitait pas en effet à déclarer que ces monuments avaient dû après coup servir de tombeaux (1). Quant à leur relation traditionnelle avec les Bᵉnê-Isrâ'îl qui a inspiré à de bons esprits la plus solide confiance, ne serait-ce point le plus vain argument et la source d'une déviation d'idée qui paraît assez étrange d'abord ? Un fait se dégage nettement de cette tradition et sa portée grandit dans la mesure où l'on peut reporter cette tradition dans le passé : c'est que les nawâmîs sont de très anciennes constructions. Ainsi que l'a déjà fait observer le P. Lagrange, on les montrait dès le IVᵉ siècle à sainte Sylvie, dans le voisinage du Sinaï, comme les *Memorias concupiscentiae* (2) ; c'étaient des tombes par conséquent dans les souvenirs d'alors et on les rattachait au passage des Israélites, comme en Palestine on le fait des dolmens et des autres constructions en pierres brutes. Si l'attribution des premiers siècles chrétiens était vraiment traditionnelle et remontait bien plus haut, je l'ignore : il suffit de pouvoir constater cette antiquité déjà respectable. Du rapprochement des nawâmîs avec les Israélites à la légende courante aujourd'hui, il n'y avait qu'un pas. Pourquoi de si petites constructions? Pourquoi des portes d'une telle exiguïté? Un autre souvenir aidant, celui des célèbres plaies d'Égypte, parmi lesquelles le fléau redoutable des mouches venimeuses (3) devenues des moustiques si bien en situation dans les grandes vallées ou les oasis du Sinaï, et l'énigme des maisonnettes allait recevoir la solution la plus complète et la plus en harmonie avec les goûts de ce temps où il ne pouvait être aucun détail du sol qui n'eût sa ressouvenance biblique, dût l'application détourner le sens du texte. Le contraste même entre la terreur immense du fléau et l'insignifiante petitesse de l'animal qui en était la cause, la connexité encore d'une telle petitesse avec celle des édifices dont elle avait provoqué l'érection, ne furent peut-être pas étrangers au développement de la légende, jusqu'à fausser, semble-t-il, sur le domaine sinaïtique le sens du terme qui partout ailleurs signifie les « tombeaux ».

C'est donc très vraisemblablement des sépultures que couvrent ces espèces de mausolées, que telle description un peu excessive ou un terme de comparaison imparfaitement justifié pourrait faire prendre pour l'équivalent des *Nouraghes* de Sicile ou des *Talayot* des Baléares, structures primitives quoique assez compliquées parfois dans leur agencement et dont on peut voir des reproductions dans l'*Histoire de*

(1) *Op. c.*
(2) *RB.* 1896, p. 632 ; cf. *Peregrinatio*, éd. Geyer, *Itinera*, **37** 8, **44** 27.
(3) *Exode*, 8 17.

l'Art de MM. Perrot et Chipiez (1). Il y aurait plus d'analogie dans quelques-uns des monuments d'Irlande dont M. Macalister a publié des photographies (*op. c.*, pl. XXIII); ce n'est qu'une analogie toutefois, et elle laisse place à mainte dissemblance de détail.

Les similitudes éclatent au contraire entre nos monuments en pierres brutes, les nawâmîs, et un nombre aujourd'hui considérable d'édifices mégalithiques étudiés en Afrique par l'intelligente activité de nos officiers. En 1890 M. le Dr Carton, rendant compte de ses fouilles dans la nécropole de *Bulla Regia*, signalait dans les couches inférieures, sous les sépultures romaines, une tombe formée de grandes pierres brutes qui lui rappelait des dolmens, et il se demandait s'il avait « affaire à une tombe berbère ou à quelque fosse commune d'âge indéterminé (2). » Après de nouvelles découvertes, il arrivait en 1892 à la conviction « que sous les dominations carthaginoise, romaine et musulmane il a existé dans le pays un peuple qui a construit des monuments funéraires aussi différents de ceux qu'élevaient les peuples conquérants qu'ils se ressemblent entre eux..... Que ce soient des cases en pierres brutes,..... que ce soient des dolmens ou des tombes enfouies et formées de grandes dalles, elles ont ceci de commun, d'être composées de pierres en très grossier appareil et de former de vastes chambres (3) ». Et l'examen anthropologique des crânes recueillis dans les fouilles confirmait ce classement.

Les savantes études de M. le lieutenant Hilaire sur divers gisements mégalithiques de Tunisie offriraient des points de contact très suggestifs dans la forme ou le site de ces constructions, dont M. Hilaire dit qu'en Tunisie elles se trouvent « presque toujours sur les flancs ou le sommet de hauteurs, principalement de... plateaux rocheux aux pentes abruptes (4) ». Comme « dernière particularité » il ajoute : « les dolmens de cette région, accompagnés parfois de cromlechs, sont tous entourés d'une enceinte de grosses pierres. L'idée de cercle semble donc avoir joué un rôle capital dans l'élaboration des plans de ces monuments (5) ».

Je bornerai ici ces rapprochements, déjà suffisants à tout le moins, pour motiver l'hypothèse que les édifices de la Palestine occidentale décrits au début de ces notes sont des tombes comme leurs pareils

(1) IV, pp. 23 ss., où l'on trouve un grand nombre de plans et de vues de *nouraghes;* cf. pour les *talayol*, p. 41, fig. 30. On rapprocherait mieux peut-être les « tombes des géants », *ibid.*, pp. 55 ss., fig. 36, 43 etc. Palmer (*op. c.*, p. 109) avait expressément rappelé les talayot.

(2) *Bulletin archéolog. du Comité des trav. histor. et scient.*, 1890, n° 2, p. 220.

(3) *Op. c.*, 1892, n° 1, pp. 81 s.

(4) *Bulletin...*, 1898, n° 2, p. 326.

(5) *l. c.*, p. 327.

d'Afrique ou du Sinaï. Et s'il fallait dès aujourd'hui ouvrir un avis provisoire sur la race qui créa ces monuments et l'époque qui les vit s'élever, empruntant pour la Palestine ce qu'une heureuse exploration a permis d'établir pour l'Afrique, je conclurais volontiers que ces tombeaux plus ou moins mégalithiques mais toujours en pierres brutes, toujours dans la même situation, au flanc ou sur le sommet rocheux de quelque colline escarpée, sont l'œuvre de cette race antérieure sur le sol de Palestine à toutes les invasions qui sont venues tour à tour l'asservir, l'imprégner en la dominant de quelques influences nouvelles, sans venir à bout toutefois de l'absorber entièrement, d'épuiser son caractère de souplesse et d'assimilation extérieure, jointe à une ténacité profonde dans ses pratiques ou dans sa superstition. Les monuments pourront donc n'appartenir à aucune époque déterminée et révéler des particularités diverses le jour où une exploration méthodique en pourra être tentée; ils offrent cependant assez de traits communs pour justifier l'hypothèse que je viens d'émettre.

Parmi ces traits, un des plus saillants et des mieux faits pour attirer l'attention, est l'existence des cupules ou des excavations qui se trouvent en plusieurs cas dans un rapport manifeste avec nos édifices. Est-ce la réduction du puits qui se trouve aujourd'hui fréquemment à proximité des cimetières de nomades (1)? Faut-il y voir la trace de sacrifices offerts sur les tombes ainsi que Palmer l'a relevé au Sinaï (2)? En ce cas les cavités ne seraient pas autre chose que le lieu préparé pour faire couler le sang de la victime, comme le petit trou invariablement préparé dans le sol par l'Arabe moderne qui veut immoler un animal quelconque, même pour s'en nourrir. On pourrait songer encore à ces godets préparés sur la dalle supérieure des tombes musulmanes, où une main pieuse vient répandre parfois quelques gouttes d'huile ou verser un peu d'eau. Mais en suivant une telle voie nous abandonnerions le domaine de l'archéologie pour empiéter sur celui de l'histoire religieuse et il vaut mieux au préalable continuer la recherche et approfondir l'étude des monuments en pierres brutes de notre Palestine.

Fr. Hugues Vincent.

Jérusalem.

(1) Il n'est pas sans intérêt de rappeler aussi les « Réservoirs entourés de tombes » que M. P. Blanchet a signalés en Tunisie, loin de tout centre d'habitation antique ou contemporaine, et qui lui ont paru de très vieilles créations de nomades : *Nouvelles Archives des Missions scient. et littér.*, IX (1899), pp. 152-153.

(2) *Op. c.*, p. 110, à propos des nawâmis antiques, mais aussi sur les tombes plus modernes des cheikhs en vénération, *ibid.*, pp. 77, 260.

RECENSIONS

Geschichte Israëls in Einzeldarstellungen, von Hugo WINCKLER, Theil II, die Legende, 1 vol. in-8° de VIII-300 pp. Leipzig, Pfeiffer, 1900.

Nous dirions plutôt études critiques sur l'histoire d'Israël, car il ne s'agit pas ici d'une histoire suivie, ni même de monographies détaillées. Le premier volume, paru en 1895, traitait de l'entrée des Israélites en Palestine, de l'idée que se faisaient les Prophètes de l'unité de la nation, du Iahvéisme, des migrations sémitiques, du royaume de Damas, de la situation politique de certains peuples palestiniens. Maintenant nous remontons aux origines, ou plutôt l'histoire des Patriarches, des Juges et des Rois jusqu'à Salomon est expliquée d'après l'Astronomie ancienne, selon le système de Stucken (1). Nos grands-pères en ont eu les prémices puisqu'on revient en somme, comme le reconnaît Winckler, au célèbre ouvrage de notre Dupuis (*Origine de tous les cultes*, 1794), qu'on eût pu croire définitivement abandonné. On prétend donc reconnaître une manière d'écrire l'histoire, commune dans l'antiquité à tous les écrivains, sauf ceux qui ont raconté les choses de leur temps. Elle consiste à tirer les conclusions de l'Astrologie et à les transporter dans le passé. « Si on trouvait dans les étoiles ce qui allait se passer, on pouvait aussi en conclure ce qui était arrivé. Les lacunes de la tradition et les obscurités des origines étaient donc réparées par chaque peuple dans sa légende historique par les moyens que lui fournissait *sa* science — précisément comme nous le faisons pour notre histoire primitive (p. 277). » Les variations en apparence capricieuses de la légende ne sont donc que l'exécution systématique d'un plan donné (2). Et Winckler n'en conclut pas que rien ne soit historique dans une pareille histoire. Le procédé s'est appliqué à des personnages aussi évidemment réels que Darius Ier. Il faut seulement retrouver le caractère précis des divers récits d'apparence historique. Spécialement pour la Bible, Saül, David et Salomon sont des rois en chair et en os et le gros de leur histoire est véritable. La légende astronomique leur a seulement donné une couleur mythique dans le détail. Au contraire les Patriarches sont les génies ou les divinités des principaux sanctuaires de Palestine, transportés dans l'arbre généalogique des Hébreux. Les Juges sont entre deux, tenant plutôt du mythe. Et pour indiquer en un mot la physionomie de chacun de ces héros, Abraham est le dieu Lune ou une émanation (Ausfluss) de ce dieu, Sara la dame Ichtar, Jacob un dieu lunaire, mais Joseph un dieu solaire et spécialement le Baal-Berith de Sichem, Moïse une émanation du Iahvé-Tammouz du steppe, Josué le génie du sanctuaire de Benjamin, Débora une Astarté qui pleure Adonis près du chêne des Lamentations, Saül un héros lunaire, David le héros solaire, mais en tant que Ninib, le soleil croissant, tandis que Salomon est aussi le soleil, mais le soleil d'automne qui touche à son déclin. Et tout est longuement discuté.

(1) Astralmythen der Hebraer, Babylonier und Aegypter.

(2) ... der Schilderung der biblischen Schrifsteller, wie denen aller vom gleichen Geiste berührten ein festes System zu Grunde liegt, denen alles einordnen (p. 275).

Sans doute cela paraît énorme, et cela est en effet énorme! Mais si l'on veut apprécier exactement et la pensée de l'auteur et la différence des temps, il ne faudra pas lui prêter les intentions irréligieuses de Dupuis. Il paraît craindre plutôt qu'on ne le soupçonne d'intentions apologétiques, ce qui est, paraît-il, une bien mauvaise note, et il entend prouver qu'il n'a pas tort de reconnaître pour historiques des personnages enveloppés dans le mythe. Et pour entrer un instant dans l'hypothèse, si vraiment l'esprit hébreu avait dépouillé de leur caractère faussement sacré les divinités du pays de Canaan, s'il avait transformé en histoires inoffensives leurs mythes souvent scabreux, pour peindre les Baals et les Astartés sous les traits d'ancêtres respectables, ce ne serait en somme qu'un évhémérisme rationnel, et il resterait à la Bible cette incontestable supériorité que l'évhémérisme semble avoir détruit pour détruire, sans rien édifier, tandis que l'histoire sacrée aurait remplacé le mythe par un enseignement religieux élevé.

Mais nous ne croyons pas que le système proposé ait des fondements solides, même en dehors de la difficulté que crée le caractère divin de la Bible, et c'est sur ces raisons purement critiques que nous voudrions insister.

Tout d'abord est-il vrai que si les anciennes légendes se ressemblent toutes plus ou moins par certains traits, c'est parce qu'on a encadré les événements humains dans les lois uniformes du cours des astres? Ces analogies, elles sont parfois forcées; quand elles existent, elles peuvent s'expliquer souvent par des emprunts, et quand bien même elles remonteraient à des conceptions astronomiques, ce peut être d'une façon très dérivée et nullement systématique. C'est une distinction très simple qui énerve la force de la plupart des arguments de l'auteur. Par exemple ce sont surtout les chiffres qui permettent à Winckler de reconnaître dans ses héros le caractère mythologique. Mais quand il serait vrai que beaucoup de chiffres ne seraient pas objectifs, que ce seraient des chiffres ronds, et que ces chiffres ronds dussent leur origine aux chiffres sacrés, il ne s'ensuit pas que le narrateur remonte avec intention et esprit de système à l'origine astronomique du chiffre. Par exemple sept est sûrement pour les Sémites un chiffre sacré, et il est probable qu'il vient des sept astres, le soleil, la lune, les cinq planètes alors connues ou bien des quartiers lunaires de sept jours. Mais c'est aussi un chiffre vague, et quand on voit que Jacob après avoir servi sept ans pour Rachel doit encore passer une semaine avec Lia, cela ne suffit pas à lui donner le cachet d'un héros lunaire. Encore faudrait-il, pour que l'idée systématique parût, que tous les chiffres relatifs à Jacob fussent lunaires. Mais ses 72 descendants ne viennent pas de la lune, et même pour leur trouver un aspect sidéral il faut les multiplier par 5, ce qui donne 360 ou une année solaire, moins les cinq jours épagomènes. Aussi Winckler est-il obligé de supposer constamment une sorte de fusion entre les différents concepts, mais dès lors ce qu'il y avait d'un peu séduisant dans le groupement des chiffres disparaît dans le vague. Avec le symbolisme des chiffres on obtient tous les résultats souhaités, mais la base du calcul est donc bien fragile. Le jeune Benjamin reçoit 300 pièces d'argent et cinq habits d'honneur (Gen. **45** 23); les 300 représentent les 30 jours du mois (!), les 5 sont les jours épagomènes. Ce sont encore les épagomènes que représentent les cinq frères de Joseph (Gen. **47** 2), présentés à Pharaon : mais s'ils étaient deux, ce seraient les dioscures; s'ils étaient trois, le triade sémitique; s'ils étaient quatre, les quatre saisons; s'ils étaient six, les doubles mois de l'année; s'ils étaient sept... vous le savez déjà. La lune a quatre quartiers, mais le soleil a quatre saisons, cela seul suffit à brouiller les domaines, et la confusion constatée, il n'y a plus qu'à désespérer de retrouver un mythe original et spécial.

Cette même confusion se retrouve en dehors des chiffres. Il est parfaitement exact

que la Mésopotamie appartient à la Lune comme l'Égypte au Soleil : donc Jacob est lunaire, Joseph le Soleil devait descendre en Égypte... Mais Jacob y est aussi venu. Joseph-Soleil est déchiré par un sanglier comme Tammouz-Adonis en ce sens que sa tunique est rapportée à son père tachée de sang. Mais c'est lui qui descend dans le monde infernal (la citerne et la prison!) et ici il joue le rôle d'Ichtar, sa propre amante, il devient un Ichtar masculin! Que ʿAthtar soit masculin chez les Sabéens, c'est sûr, mais cela n'autorise pas à voir le rôle d'Ichtar et de Tammouz dans la même personne; c'est l'esprit même du mythe qui s'évapore dans ces rapprochements forcés.

Encore si de bons et authentiques exemples vieux chaldéens venaient donner de la consistance à ce syncrétisme! Mais Winckler, si exceptionnellement compétent comme assyriologue, ne fait pas grand fond sur les légendes chaldéennes. Nous connaissons trop peu les doctrines sacerdotales, et en somme on nous dit en propres termes (p. 67) que le meilleur moyen de comparaison avec les récits bibliques est la doctrine du temple de la Baalat de Byblos d'après « Sanchoniaton ». Comme si l'évhémérisme grec n'avait pas profondément pénétré ce qui peut entrer dans Philon de Byblos de la théologie phénicienne! Et ce sont encore les romans d'Alexandre du Pseudo-Callisthènes qui doivent donner le sens véritable de l'histoire de Moïse.

La géographie, représentant le sol où les héros touchent à la vie réelle, est naturellement un obstacle à ce mythisme artificiel. Il faut qu'elle subisse les plus arbitraires violences. C'est peu que Josué l'Éphraïmite, ensevelli en plein territoire d'Éphraïm, soit amené à figurer le dieu particulier des Benjamites. Il faut lui trouver un sanctuaire en Benjamin, et ce sanctuaire sera emprunté à Juda; ce sera Qiriyat-Iearim, dont le vrai nom est Baal ou Baalat Tamar. Or Baal Tamar est clairement situé dans la direction du désert, près de Gibéa (Iud. **20** 30), et si on l'assimile à la ville des Palmiers (Jud. **3** 16), il faut encore aller bien plus à l'est. Mais il faut que tout cède. Le désert, *midbar*, devient un nom propre de région, et il entraîne Baal Tamar avec la ville des Palmes et même Gilgal (!) près de l'Abou-Goch actuel! Jamais, pensons-nous, la géographie n'a été traitée avec une pareille désinvolture.

Nous ne parlons pas de l'archéologie. Il est entendu aujourd'hui que toute pierre commémorative est une pierre sacrée, toute pierre sacrée, un bétyle, incorporant un Baal. Et c'est ainsi que Joseph-Baal-Berith est la pierre élevée par Josué en souvenir de l'alliance (Jos. **24** 25-27).

Et je crains bien qu'ici certains lecteurs ne concluent que le travail de Winckler était facile à faire avec un peu d'imagination et quelques connaissances astronomiques. Ce serait très inexact, car on trouve au contraire dans l'histoire d'Israël une étonnante érudition. Beaucoup de points très obscurs des mythologies sémitiques sont touchés en passant et souvent résolus avec bonheur. La littérature chaldéenne est toujours prise à ses sources, et on peut être sûr qu'aucun progrès notable n'a échappé à l'auteur sur aucun point de ces études. Je reproduirai ici un texte cité, très expressif des rapports des patriarches avec leurs épouses, et qui par conséquent montre bien que ces détails sont empruntés aux usages de la vie réelle plutôt qu'aux combinaisons astrales. D'après un contrat babylonien du temps d'Hammurabi, Bunini-Abi et Bilišunu (sa femme!) ont acheté Šamas-nuri à son père Ibi-ṣân pour être la femme de Bunini-Abi, la servante de Bilišunu. C'est donc une femme de seconde main, achetée par la femme principale en même temps que par le mari, pour être la concubine de l'un, la servante de l'autre. Si « Šamaš-nuri dit à Bilišunu, sa maîtresse, « tu n'es pas ma maîtresse (1), il la rasera et la vendra pour de l'argent », etc...

(1) *Lui* plutôt que *elle* (Winckler), dans le texte *ugallabši*.

D'après un autre texte, la femme du second rang doit laver les pieds de la maîtresse de maison, porter son siège à son temple, vivre à son ombre, jouir de sa paix, mais ne pas ouvrir son sceau (1).

Et même comme Winckler est un esprit très vigoureux, très original et très indépendant, nullement asservi aux opinions universitaires régnantes, on pourrait être tenté de chercher chez lui des arguments pour l'Apologétique, — à condition de ne pas le suivre dans les conclusions qui rendraient le remède plus corrosif que le mal. Il ne lui paraît nullement démontré, comme à Nöldecke, Wellhausen, etc., que le chapitre 14 de la Genèse soit un midrach composé à une très basse époque; la connaissance de documents babyloniens y est manifeste et peut remonter très haut. La légende babylonienne y disait comment Chodorlahomor et Tidal, deux oppresseurs de Babylone, avaient vaincu les Amorrhéens pour être ensuite battus par un Cheikh des Khabiri... mais Abraham n'est introduit là que par fantaisie, et encore plus le roi de Sodome, car l'auteur primitif faisait résider Abraham aux environs de Dan (2).

L'antériorité de l'Élohiste est encore une thèse que nous croyons absolument justifiée et qui peut être utilisée dans un but sainement conservateur, mais à la condition de ne pas attribuer au Iahviste des partis pris empreints d'un sans-gêne absolu, pour la plus grande gloire de Juda.

Winckler reconnaît Lévi pour une tribu sacerdotale, dès l'origine, et cela est très bien prouvé par l'exemple des Qoréichites et de la tribu Isamme, citée par Assourbanipal comme la tribu sacerdotale de Atarsamaïn chez les Cédaréniens du Nord (p. 89 s.). Mais si Lévi n'a pas de part en Israël, c'est qu'il n'est venu en Canaan qu'à la suite de David! Ce qui n'explique même rien, car David aurait pu lui tailler un territoire, et s'il ne l'a pas fait à cause du caractère sacerdotal de la tribu, le même caractère a pu amener le même résultat quand Lévi est réellement venu avec les autres, longtemps avant David.

L'autonomie du récit des Juges (ch. 4) est à bon droit maintenue contre les critiques qui n'y voient qu'une exégèse maladroite du cantique de Débora; mais nous n'y gagnons rien, car le cantique lui-même est coupé en deux, la lutte de Iahvé contre les forces de la nature personnifiées et la bataille des Israélites contre leurs ennemis.

On dirait aussi que Winckler est peu favorable à l'abus qu'on a fait en faveur du totémisme des noms propres exprimant soi-disant un rapport de famille au sens strict entre un dieu et un mortel. Ces noms seraient plutôt des noms doublement théophores, *ab, âm, akh*, père, oncle, frère, étant des noms divins. Mais dans la pensée de Winckler ces noms divins sont originairement appellatifs, de sorte que *ab iahu*, par exemple, signifie : la première génération divinisée Iahu (3)!

En revanche nous considérons comme entièrement exacte l'appréciation de Winckler touchant les rapports des Nomades avec les civilisés. Il écrit (4) : « Rien ne serait plus malavisé que d'essayer d'établir le développement des civilisations depuis leurs premiers commencements sur un point quelconque du sol de l'Orient ancien. Les peuples et les tribus de civilisation inférieure que nous y rencontrons, les *Nomades*

(1) Note de la page 58.

(2) Il est absolument contraire à la bonne méthode historique d'attribuer la même pensée au Code sacerdotal parce que dans Gen. 23 il met Abraham en rapport avec les Hethéens. Si on lui attribue ici une source qui parlait des Héthéens historiques, situés au nord, il demeure qu'il les a volontairement localisés à Hébron, et dès lors il est beaucoup plus naturel de penser qu'il a pris Héthéens dans le sens large, comme il le fait ordinairement et comme l'a fait Sargon.

(3) *Altorientalische Forschungen*, II, 1, p. 84.

(4) P. 290 s.

de l'Orient, ont vécu au milieu des anciens pays de civilisation et toutes leurs représentations d'un monde supra-sensible et de l'ordre de la nature ont toujours été dépendantes de l'ancienne civilisation. » Et encore : « Ainsi tous les Nomades, c'est-à-dire toutes les tribus et les peuples qui n'étaient pas encore arrivés à la pleine vie sédentaire, qui, dans le cours de l'histoire à nous connue, ont occupé et conquis dans l'ancien Orient les pays civilisés, étaient déjà auparavant sous la mouvance des idées sur le monde de l'ancien Orient. Ils avaient leurs prêtres et leurs cultes, dont les conceptions et la science remontaient, en dernière ligne, à la science babylonienne. Le procédé le plus à rebours que connaisse l'histoire du monde est la représentation qu'on se fait, sur la foi de la légende de l'Islam, « des anciens Arabes » et de la situation de leur pays. Les habitants de l'Arabie ancienne n'étaient pas de simples Nomades, dont toutes les connaissances eussent roulé sur le chameau... » Voilà qui est juste, et clair contre ceux qui tour à tour attribuent aux Nomades une influence exagérée et les ravalent au rang des sauvages (1).

Et, pour finir, peut-on opposer l'autorité de Winckler à ceux qui écrivent l'histoire préhistorique d'après la science de notre temps? Si vraiment on prétendait combler les lacunes des documents par la science, à la façon des anciens, ce serait inquiétant, car en somme la science, fût-elle certaine, ne remplace jamais les faits. Et peut-être en effet serait-il préférable de ne pas écrire l'histoire de l'homme primitif d'après les déductions qu'on tire de faits connus, en suivant les principes d'une évolution supposée! Mais nos historiens les plus osés n'ont pas encore essayé de raconter l'histoire détaillée des générations préhistoriques, et il est certain que l'antiquité l'a fait. Quelle fut la part des traditions vraies des mythes, transformés en histoires, des images mal comprises, devenues des faits, des noms étrangers mal traduits, des caprices étymologiques, de l'exégèse des rites, de la combinaison des divinités après la fusion des peuples et aussi des opinions astrologiques, c'est la matière d'études à peine commencées et qui occuperont longtemps encore l'attention des savants qui veulent pénétrer dans la pensée religieuse des anciens. Avant tout, qu'on distingue bien le génie grec et le génie sémitique! Il nous répugne, en tout cas, de tout expliquer par l'influence d'une théorie dont la contradiction a dû frapper le bon sens des anciens, quelque persuadés qu'ils fussent — et ils ne l'étaient pas toujours — de l'influence des astres sur les actions humaines : théorie qui consisterait à remplacer le jeu des forces libres par un schéma astronomique tout fait. Spécialement quant à l'histoire d'Israël, nous croyons la tentative avortée et si l'autorité scientifique de Winckler n'en est pas atteinte, c'est qu'elle repose sur d'autres titres que l'ouvrage que nous venons de lire.

(1) Cette sage réserve ne s'accorde guère avec la polyandrie attribuée aux Minéens comme institution officielle (*Alt. Forsch.*, II, 1, p. 82.). Winckler cite Strabon (713), mais il faut alors prendre son texte tel qu'il est. Dans la promiscuité absolue qu'il suppose au sein de la même tribu, Strabon conclut avec raison que tous sont frères de tous, c'est-à-dire que personne n'a de père reconnu. Winckler prend ici frère dans le sens de compagnon dans le mariage et admet qu'un tel soit reconnu officiellement comme fils à la fois de son père et de son grand-père, censés mais de la même femme. C'est aussi sans raison que *Aḫat-Ibi-ša*, fille de Sargon (il y a d'autres exemples dans les contrats), est alléguée comme une preuve nouvelle de polyandrie, dans le sens de « sœur, c'est-à-dire (!) compagne de mariage de son père ». Ici compagne de mariage ne peut signifier qu'épouse, et alors ce ne serait plus la polyandrie, mais l'inceste. Si on prend aḫat dans le sens strict de sœur, qui ne voit que ce peut être un cas isolé d'inceste (Gen. 35 22), non une polyandrie officielle? Si le mot était entendu au temps de Sargon dans le sens large de compagne, appartenant à la famille, vraiment légitime, qui prouve qu'il a jamais été entendu autrement? D'autant que frère, chez les Nabatéens, avait un sens large, le frère du roi pour le grand vizir, d'après le même Strabon.

Fritz Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen* II, pp. 129-272, 1900 (1); *Der Gestirndienst der alten Araber*, brochure, 1901; *Die Insel der Seligen*, brochure, 1901; chez l'éditeur H. Lukaschik, à Munich;

divers articles de l'*Expository Times* : *Yahwe, Ea, and Sin* (déc. 1898); *The true date of Abraham and Moses* (fév. 1899); *A new divine Name in the Old Testament* (avril 1899); *Yahweh in Early Babylonia* (mars 1900); *A Rhetorical Figure in the Old Testament* (juil. 1900); *the Earliest language of the Israelitas* (nov. 1900).

En plaçant à côté du nom du prof. Winckler celui de M. Fritz Hommel, professeur de langues sémitiques à Munich, nous paraissons avoir ménagé un contraste. « Nous sommes, hélas! aux antipodes », déclare M. Hommel, aussi vaillant à la défense de la tradition biblique que M. Winckler en fait peu de cas. Et cependant peu de savants ont autant de traits communs. M. Hommel, assyriologue et sabéiste éminent, ne consent pas à se renfermer dans le cercle déjà si vaste des études philologiques; il cherche dans l'épigraphie la solution des problèmes historiques et religieux et pour lui tout concourt à maintenir la tradition hébraïque; on le voit plus ardent à attaquer l'école de Wellhausen que tel de nos conservateurs. Disons bien vite que son génie à lui est trop primesautier, trop hardi, disons même trop aventureux pour le moule académique et nous ne saurions proposer aux catholiques de le suivre les yeux fermés. Mais il nous est impossible de ne pas rendre hommage à son courage et à la furie vraiment française et sympathique qui l'anime au combat; sa haute valeur comme savant ne peut être d'ailleurs contestée de personne, et si plusieurs de ses arguments sont démolis, quelquefois de sa propre main, il demeure qu'il aura montré la véritable route : au lieu de s'absorber dans une dissection littéraire qui rappelle quelquefois les mauvais jours de la basse scolastique, aborder courageusement les monuments que nous a rendus l'Orient pour découvrir la pensée religieuse du monde ancien et remettre ainsi la Bible dans son vrai jour historique.

Les grandes lignes de cette méthode sont contenues dans l'ouvrage de Hommel sur l'ancienne tradition des Hébreux (*RB.* 1897, p. 628 ss.). Le point d'appui principal est dans les inscriptions minéennes et sabéennes envisagées en même temps que les inscriptions cunéiformes comme l'indice le plus révélateur de l'ancienne situation des Hébreux, Arabes mis en contact avec la civilisation babylonienne. Dès le début, les ancêtres d'Abraham paient pour leur illustre descendant. La Bible dit vrai en amenant Abraham d'Ur de Chaldée à Kharran, parce qu'en effet ces deux villes étaient adonnées au culte du dieu Lune et que tel était bien le dieu des ancêtres d'Abraham, Ia. (le dieu) des armées (célestes) = la Lune et son armée. Nous n'avons pas à défendre obstinément l'orthodoxie de Tharé et de ses pères que Josué traite assez mal — c'est un texte que nous ne manquons jamais de citer à l'occasion : « trans fluvium habitaverunt patres vestri ab initio, Thare pater Abraham, et Nachor : servieruntque diis alienis » (Jos. **24** 2), — et si la Bible nous apprend que Iahwé a été adoré par les Israélites prévaricateurs sous les traits d'un veau, il n'y aurait rien d'étonnant que ce nom sous une forme primitive ait été employé dans un culte naturaliste, mais la preuve de l'identité de Ia avec le dieu Lune ne nous paraît nullement faite. Un dieu Lune peut bien être un dieu taureau, quoique le taureau soit plutôt le symbole du soleil, mais un veau n'a pas de cornes, au moins très apparentes, et n'est donc pas

(1) Ces quelques pages d'un intérêt historique et philologique considérable contiennent une polémique contre le Prof. D. H. Müller au sujet de la publication des inscriptions arabes du Musée de Vienne, avec un glossaire de ces inscriptions et des développements sur le culte des Arabes, sur Achéra, sur Hadad etc.; une étude nouvelle de l'inscription minéenne Hal. 535 et une étude sur l'origine du zodiaque. La première partie des Aufsätze, etc., a paru en 1892.

qualifié pour représenter la Lune... A plus forte raison faut-il considérer comme une apologie plus dangereuse qu'une attaque la présence du dieu Acher = Assur dans la Bible. Passe encore s'il ne s'agissait que de Balaam (Num. **24** 4)! mais dans les cantiques (Deut. **32** 37, **33** 8, **33** 29)..... heureusement ce ne sont que des hypothèses, et Hommel a tort de donner les cas Dt. **33** 24 et Num. **24** 4 pour « absolument certains » (*Aufs.*, p. 269). Mais si Acher n'a pas existé, Achéra s'affirme de plus en plus, non seulement dans El-Amarna mais encore en sabéen, et c'est certes pour l'école qui se disait seule critique une assez amère déconvenue. On affirmait si carrément que la Bible avait confondu les piliers de bois avec une déesse! Il faut en démordre et on ne s'exécute pas volontiers. Les développements d'Hommel sont ici fort instructifs. Il faut en dire autant de la brillante démonstration du culte sidéral des anciens Arabes, y compris Ta'lab de Riyâm, dont on faisait une plante et qui est assimilé au Capricorne du Zodiaque. L'origine babylonienne du Zodiaque est étudiée avec soin : M. Hommel le trouve dans les bizarres dessins des pierres-bornes qu'il analyse et décrit avec soin. Aux quinze numéros cités (*Aufs.*, 236-268) il faudra joindre les deux exemplaires du P. Scheil, qui sont sans contredit les plus beaux (1) parmi les onze découverts par la mission de Morgan, mais dont le texte affirme aussi nettement que ce sont les images des dieux. Ce rapide aperçu rend mal l'impression d'éblouissement qu'on éprouve à la lecture de tant de rapprochements inattendus, de conjectures ingénieuses et souvent lumineuses, en tout cas séduisantes (2). Nous l'avons déjà dit, le Prof. Hommel, qui est la sincérité même, ne craint pas de se rétracter (3). Alors pourquoi est-il si sévère pour certains autres? Sa polémique contre le Prof. D. H. Müller, poussée jusqu'à l'emploi d'un sobriquet, aurait gagné à n'être que la revendication de ses droits. Le savant qui prend sur lui d'interpréter le premier des textes difficiles fait preuve de courage. Il en est qui se sont toujours dérobés à ce risque. On cherche des solutions bien loin, on néglige parfois la plus simple; des yeux animés de l'esprit critique, dans le plein sens du mot, la trouveront mieux que l'auteur qui tâtonne et se laisse séduire par le mirage des horizons nouveaux. M. Hommel nous pardonnera ce reproche et nous permettra de lui adresser une demande. Pourquoi ne donnerait-il pas dans le domaine de l'Arabie ancienne un livre qui serait l'équivalent de Schrader pour la comparaison de la Bible avec les documents cunéiformes? Ce serait un immense service rendu aux biblistes qui le suivraient avec plus d'entrain dans ses brillantes campagnes pour la défense de la tradition des Hébreux.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

Vincula Sanctorum, *Ein Beitrag zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus* von Dr H. Lisco. — Berlin, W., 1900; Schneider et Co. (In.-8. 159 pages.)

En dépit de ses apparences très modestes, le petit livre de M. Lisco prétend faire une révolution. On admettait généralement que les épîtres aux Éphésiens, aux Phi-

(1) *Textes élamites-sémitiques.*

(2) Par exemple, si le roi de Tyr est nommé par Ézéchiel Chérubin ou gardien du jardin, de la montagne de Dieu, c'est que les Phéniciens habitaient à l'origine au bord du golfe persique, gardant les abords du Paradis terrestre (Die Insel der Seligen, p. 34); Haubas, le dessécheur, ou la Lune (à cause des marées), est rapproché de Khoreb, le dessécheur, autre nom du Sinaï ou mont de la Lune, etc.

(3) Hammurabi est reporté à 2100, ce qui est à un siècle près l'opinion commune, mais le synchronisme avec Abraham n'est pas abandonné; l'Exode est seulement reporté sous Aménophis II.

lippiens, aux Colossiens et à Philémon, datent de la captivité de Paul à Rome. M. Liseo, rompant net avec la majorité des critiques, reporte ces épîtres à une date antérieure, à l'an 57, où, selon lui, l'Apôtre, de retour à Éphèse, y fut emprisonné, livré aux bêtes et miraculeusement délivré. Sur quoi donc s'appuie l'auteur pour bouleverser ainsi la chronologie pauline? On peut ramener ses preuves à deux espèces : celles qui se dégagent de la tradition écrite et celles qui proviennent de la tradition orale. La tradition écrite d'abord. On lit dans le chapitre XVI de l'épître aux Romains (v. 7) : « Saluez Andronicus et Julias, mes parents et mes compagnons de captivité », or ce chapitre XVI était primitivement adressé à l'église d'Éphèse, il semble donc que Paul a été emprisonné, dans cette ville, à une époque antérieure; que συναιχμαλώτους μου doive s'entendre dans son sens propre, c'est ce qui paraît ressortir de la Ia Clementis où l'on nous assure que l'Apôtre fut incarcéré jusqu'à sept fois. C'est au reste l'opinion de Lipsius et de Weizsäcker. Dans la IIe épître aux Corinthiens, Paul lui-même déclare qu'il a été grandement éprouvé en Asie (I, 8), et dans la Ire épître aux mêmes Corinthiens, il parle de son combat contre les bêtes, à Éphèse (I, 8). Si l'on interroge les documents profanes, on constate que Pierre Lombard, Lanfranc, Érasme datent l'épître aux Colossiens de la captivité d'Éphèse; Nicéphore Calliste (*H. E.*, II, 25) nous raconte aussi comment l'Apôtre fut emprisonné à Éphèse et délivré de la griffe des lions. Le Canon de Muratori, suivi par Origène, donnerait enfin à la thèse de M. Liseo un nouvel appui en plaçant les épîtres aux Éphésiens, aux Philippiens et aux Colossiens avant les épîtres aux Galates, aux Thessaloniciens et aux Romains. La tradition orale n'est pas moins formelle. A Éphèse, on montre encore la « Philachi » ou prison de saint Paul, vieille tour à demi ruinée, située au N.-O. de la ville, à l'opposite du temple de Diane. Les Actes ne parlent pas, il est vrai, de cette captivité et du combat contre les bêtes, mais ils ne se sont pas fait une loi d'éviter toute prétérition et l'on pourrait supposer, dit M. Liseo, qu'ils ont été retouchés par ces johannistes fanatiques, dont fut Ariston, l'auteur du dernier chapitre de Marc, et qui ne craignaient pas d'exalter leur Apôtre préféré aux frais et dépens de ses confrères. Ces données si importantes sont dispersées en tête du livre, par manière de prolégomènes, le reste du volume est consacré à montrer combien les épîtres aux Colossiens, aux Philippiens, aux Éphésiens et le billet à Philémon, cadrent merveilleusement avec l'hypothèse de l'auteur et à reconstituer par le détail une page, entièrement perdue pour nous, de la vie de saint Paul. Là est le défaut capital du travail de M. Liseo. Au lieu de rechercher l'origine de ces traditions si diverses, d'en examiner la valeur et d'en fixer les rapports mutuels, l'auteur se lance à corps perdu dans la voie des hypothèses. C'est un plaisir inappréciable pour le lecteur qui s'attendait à plus d'austérité. M. Liseo se distingue par sa prodigieuse fraîcheur d'imagination et son assurance imperturbable, on ne se lasse donc pas de le suivre, mais parvenu à la fin du livre on n'est guère plus renseigné qu'au commencement.

M. Liseo rétablit ainsi l'histoire de S. Paul, dans les derniers mois de 57. Vers la fin de juillet, Paul vient de Philippes à Éphèse. A peine installé, il se voit attaqué par les Juifs mécontents de ses succès apostoliques. La tactique de ses adversaires avait été vite trouvée : comme l'Apôtre recueillait en ce moment même les aumônes des églises asiates, pour les porter ensuite aux saints de Jérusalem, ses ennemis l'accusèrent de sacrilège par-devant les tribunaux romains. On sait en effet par Joseph que les Juifs avaient obtenu le droit de traduire devant le fisc, comme coupables de sacrilège, ceux qui détourneraient les aumônes faites pour l'entretien du temple de Jérusalem. Paul fut donc arrêté, jeté en prison, jugé et condamné aux bêtes. Ceci arriva

en septembre. Dieu ayant permis que toute la férocité des fauves tombât soudain aux pieds de l'Apôtre intrépide, Paul fut remis en liberté. Les confrères de Démétrius, furieux de voir l'Apôtre relâché, suscitèrent alors une émeute et Paul dut quitter Éphèse, en exilé. Il n'y devait jamais rentrer.

Durant sa captivité, il avait écrit les lettres aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon et aux Éphésiens. M. Lisco consacre à chacune de ces épîtres une étude de quelques pages où il s'acharne à prouver que ces lettres se rapportent au mieux aux événements dont il les suppose contemporaines. On chercherait en vain dans ces rapides commentaires une raison vraiment décisive en faveur de la thèse de M. Lisco, beaucoup de ses preuves ne sont nullement cogentes, d'autres peuvent concorder aussi bien ou mieux avec la thèse traditionnelle, si bien que celle-ci garde toute sa force. De l'étude incolore sur l'épître aux Colossiens nous ne retiendrons qu'une chose, c'est « que les natures faibles ne peuvent s'en tenir au Christ. Il leur faut d'autres appuis au ciel et sur la terre. Le papisme, avec sa déification de l'homme et son culte des saints, en est la preuve ». D'aussi savantes réflexions ne peuvent relever beaucoup la valeur des pages où elles figurent. Voici quelques échantillons des arguments utilisés par l'auteur. Le v. 11 du chapitre III de l'épître aux Colossiens est un confirmatur de son origine éphésienne, car en Asie il y avait beaucoup de Scythes qui remplissaient l'office de gendarmes. Au chapitre III de l'épître aux Éphésiens, l'Apôtre dit qu'il est le prisonnier du Christ pour les fidèles de cette ville, ceci se comprendrait difficilement, remarque M. Lisco, si l'épître date de Rome; pourquoi Paul est-il alors prisonnier pour les Éphésiens? Dans cette même épître (chapitre IV) l'Apôtre recommande aux Éphésiens de n'être « plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine », qui donc aurait deviné l'origine de cette maritime image? Enfin la voici : du haut de sa tour, Paul voyait les flots de la mer se gonfler et bondir sous les vents du large, ce spectacle l'impressionna tellement, que son style le reflète encore. D'où vient, se demande encore l'auteur, ces guerrières exhortations du chapitre VI de la même épître? La réponse est des plus faciles à trouver, si l'on se rappelle qu'à Éphèse il y avait des soldats, que ces soldats portant casque, bouclier, cuirasse et épée, manœuvraient souvent dans les parages de la prison de S. Paul et que l'Apôtre, obsédé de la vision de ces parades quotidiennes, ne pouvait manquer d'y faire allusion.

M. Lisco est, on le voit, un ferme tenant de la thèse de Taine sur l'influence du milieu, mais il gardera à jamais le mérite d'en avoir fait des applications exégétiques très inattendues. Le chapitre final sur le Tierkampf termine le livre à la façon de la Fabiola de Wiseman, nous y renvoyons tous ceux qui voudraient rafraîchir des notions, déjà vieillies, sur l'ordonnance des jeux de l'amphithéâtre. Désormais, il faudra tenir compte de la distinction des citoyens romains en deux catégories très distinctes : les grands et les petits; il faudra aussi se rappeler que Paul était évidemment de la seconde catégorie. On expliquera ensuite très facilement comment un proconsul a pu, en toute sûreté de conscience, jeter l'Apôtre aux bêtes du cirque. Claudius de Jérusalem (Actes, XXII) semble avoir été un peu moins persuadé de la validité de cette distinction, il est vrai que ce pauvre Claudius était pour Renan « un soldat brutal et borné, un stupide » (S. Paul, p. 526).

M. Lisco gardera l'honneur de s'être mis résolument à l'étude d'un point obscur de la chronologie de S. Paul, auquel on n'a peut-être pas accordé assez d'attention : le séjour de trois ans à Éphèse. Son travail a signalé des matériaux très utilisables pour l'histoire des origines chrétiennes, souhaitons que ses labeurs ne soient pas perdus et qu'une méthode plus sévère en tire tout le parti possible.

Fr. P. M.

The theology of the New Testament, by G. B. Stevens, in-8°, XVI-617 pp.; Edinburgh, Clark, 1899. Prix : 12 s.

Ce volume appartient à la « bibliothèque théologique » publiée sous la direction de Stewart Salmond et de Charles Briggs, collection à laquelle la science scripturaire doit plusieurs remarquables travaux. Il comprend sept parties : I. L'enseignement de Jésus d'après les évangiles synoptiques. — II. L'enseignement de Jésus d'après le quatrième évangile. — III. L'enseignement apostolique primitif. — IV. La théologie de saint Paul. — V. La théologie de l'épître aux Hébreux. — VI. La théologie de l'Apocalypse. — La théologie de saint Jean.

La principale difficulté, dans ce genre d'études, consiste à suivre la pensée chrétienne à travers les étapes de son développement historique, sans se laisser égarer par l'ordre de succession des livres dans lesquels elle nous a été conservée. Personne n'hésitera à considérer la doctrine évangélique comme antérieure à celle que contiennent les épîtres de saint Paul, bien que les écrits de l'Apôtre aient été rédigés avant les évangiles. Cependant, d'après une tradition fort respectable, saint Luc écrivit son évangile d'après la prédication de Paul, de même que saint Marc écrivit le sien conformément à la prédication de Pierre. Il y a donc, entre *l'Évangile* et *l'Apôtre*, influence réciproque. On est d'accord pour rechercher les éléments primitifs de la doctrine chrétienne dans les discours du Sauveur reproduits par les Synoptiques. Peut-on appliquer la même méthode au quatrième évangile? Quelle que soit l'opinion que l'on adopte en ce qui concerne l'authenticité de cet écrit, il demeure certain que les spéculations métaphysiques et les considérations mystiques de l'écrivain y occupent la plus large place. M. Stevens, qui le considère comme l'œuvre de saint Jean, déclare y lire l'esprit de l'apôtre, en même temps que le cœur du Christ (p. 174). Il exprime cette même idée en un langage pittoresque, qui nous oblige à reproduire ses propres expressions : « The Gospel of John is a distillation of the life and teaching of Jesus from the alembic of the apostel's own mind » (p. 172). On conçoit qu'il envisage comme une opération souverainement délicate la distinction qu'il s'agit d'établir entre les paroles de Jésus et les développements propres à l'évangéliste. Mais il y a lieu de s'étonner qu'il consacre toute une partie de son ouvrage à « l'enseignement de Jésus d'après le quatrième évangile ». Il aurait bien fait de nous dire, dès le début, à l'aide de quel critère il se proposait de distinguer cet « enseignement ». En réalité, il n'a pas d'autre règle que « l'enseignement de Jésus » contenu dans les Synoptiques. Aussi son travail aboutit-il à une sorte de concordisme que plusieurs critiques ne manqueront pas de trouver un peu superficiel. Nous concédons volontiers que la théologie johannique suppose celle des trois premiers évangiles et que la doctrine des Synoptiques est contenue, quant à la substance, dans celle de saint Jean. Mais cette observation peut s'appliquer à tous les livres du Nouveau Testament. Il ne saurait être question de plusieurs enseignements distincts; il s'agit d'un seul et même enseignement, l'enseignement du Christ, se développant par degrés. A ce point de vue, la théologie johannique se rattache plus directement à celle des épîtres pauliniennes et de l'Épître aux Hébreux qu'à celle des évangiles synoptiques. M. Stevens établit lui-même des rapprochements qui auraient dû lui faire toucher du doigt cette vérité.

Nous pourrions relever les nombreux points de contact qui existent entre les écrits johanniques, l'Épître aux Hébreux et les lettres que saint Paul, captif à Rome, adressa aux communautés d'Asie (Eph., Col., Philipp.). Cette étude dépasserait les limites d'une recension. Qu'il nous soit permis cependant de signaler un parallélisme,

à titre d'exemple. Nous voulons parler des passages Col. I, 13-20; Hebr. I, 1-4 et Jo. I, 1-5. Dans ces trois endroits, ce sont les mêmes idées fondamentales, exprimées en termes presque identiques. M. Stevens rapproche les deux premiers et fait observer la concordance des termes χαρακτήρ et εἰκών, ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας et ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, φερῶν τὰ πάντα et τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (p. 502). Il aurait pu remarquer qu'il était en présence de la spéculation alexandrine, de cette combinaison de philonisme et de judaïsme qui, selon lui, a engendré la notion du Logos. Cette remarque l'aurait amené à rechercher le rapport qui existe entre les épîtres en question et les écrits johanniques. Alors peut-être aurait-il reconnu que « l'enseignement de Jésus d'après le quatrième évangile » et « la théologie de Jean » sont une seule et même chose (1).

L'auteur consacre quelques pages à la notion du Logos johannique. Il nous paraît être entièrement dans le vrai, lorsqu'il affirme que cette notion est fondamentale dans l'esprit du quatrième évangéliste, que, si le terme ne se rencontre pas ailleurs que dans le prologue, l'idée se retrouve d'un bout à l'autre du livre. On peut même dire que toute une théorie se cache derrière ce mot, théorie qui est l'âme de l'évangile johannique et qui repose sur le principe de la préexistence éternelle du Christ.

Nous voudrions n'avoir pas de reproche plus grave à adresser à M. Stevens que celui d'avoir suivi un plan défectueux. Mais nous sommes obligé de signaler dans son livre plusieurs regrettables lacunes. On sait le grave problème que soulève, dans certains milieux, l'origine des deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc et, au point de vue théologique, la naissance du Sauveur. M. Stevens juge-t-il cette question étrangère à la théologie du Nouveau Testament, ou bien la trouve-t-il trop délicate et trop ardue pour être traitée convenablement dans un ouvrage de vulgarisation? Je suis porté à croire qu'aucune de ces deux hypothèses n'est la vraie; en tout cas, aucune des deux ne saurait justifier l'attitude de l'auteur. Faudrait-il expliquer ce silence par des raisons d'à-propos et d'opportunité? La prudente réserve dont il use en parlant de la naissance de Jésus d'après saint Paul (p. 391) paraît confirmer cette supposition. Un autre point qui demandait à être traité *ex professo* est celui de la résurrection du Christ. M. Stevens n'en parle pas. Son livre n'est pas écrit dans un but apologétique sans doute. Cependant devait-il passer sous silence un fait que les évangélistes rapportent avec insistance, que saint Paul déclare être le fondement de la foi chrétienne et qui, pour la plupart des théologiens, constitue le principal argument en faveur de la divinité de Jésus? Ici encore, notre auteur aurait-il été partagé entre le scrupule scientifique, lui interdisant de rien affirmer qui fût contraire à ses convictions et la prudence humaine, lui conseillant de garder pour lui des doctrines que son public trouve trop avancées? — Nous aurions aimé de savoir ce que M. Stevens pense de l'Eucharistie. De même que pour la naissance miraculeuse de Jésus et pour la résurrection, les évangiles traitent ce point avec une parfaite clarté; et saint Paul n'est pas moins explicite. Pourquoi, dès lors, user de réticence?

M. Stevens est plus à son aise dans la théologie de saint Paul. Ce qui caractérise l'enseignement de l'Apôtre, c'est la théorie du péché et de la justification. Le péché a sa source dans la volonté; il est universel, si bien que la vie et les actions de

(1) On peut comparer à la méthode dont nous signalons les défauts celle qu'a suivie Holtzmann dans son *Manuel de théologie du N. T.* Cet auteur traite des écrits johanniques dans la dernière partie de son ouvrage, immédiatement après le chapitre consacré à ce qu'il appelle, à tort ou à raison, le *Deuteropaulinismus*, terme dont il se sert pour désigner la doctrine contenue dans Eph., Col., Philipp., Hebr., en même temps que celle des épîtres pastorales et les épîtres catholiques.

l'homme en sont en quelque sorte imprégnées. Non pas, cependant, que l'humanité tout entière soit complètement corrompue. Mais le genre humain est esclave du péché, et l'inclination au mal est héréditaire. L'auteur déduit cette doctrine des deux textes classiques I Cor. xv, 45-49 et Rom. v, 12-21. Dans le premier de ces deux passages, Adam est considéré comme le chef de l'humanité naturelle, par opposition à Jésus-Christ, chef de l'humanité spirituelle. Adam représente l'homme terrestre, imparfait et corruptible. « Moralement neutre », il était placé entre la bonne et la mauvaise voie; libre de choisir, il se détermina pour la seconde en désobéissant à Dieu. La théorie s'éclaire et se complète dans l'Épître aux Romains. Avec la désobéissance d'Adam, le péché entra dans le monde et, avec le péché, la mort. Ce n'est pas à dire cependant que le premier homme, dans son état primitif, fût immortel. D'après M. Stevens, il devait mériter l'immortalité par un acte positif d'obéissance. La mort et le péché sont des faits intimement connexes; tous les hommes sont sujets à la mort, parce qu'ils sont tous esclaves du péché : εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Quel que soit le sens précis de ce texte célèbre, il est certain que, dans l'esprit de l'Apôtre, tous les hommes ont péché en Adam et avec Adam. C'est pourquoi tous les hommes doivent ressusciter avec Jésus-Christ, pour vivre en lui et par lui. De même que la mort du premier homme a été le principe de notre mortalité, de même la résurrection du Christ est le gage de notre justification. La *justification* est un terme légal que Paul emploie en réminiscence de sa culture rabbinique. Aussi l'Apôtre s'efforce-t-il de préciser la signification chrétienne qu'il entend donner à ce mot : on est justifié, non par l'accomplissement de la Loi, mais par l'union avec Jésus-Christ. Ce point de vue explique suffisamment pourquoi, aux yeux de saint Paul, la justification s'opère, non par les œuvres, mais par la foi.

Jérusalem.

P. Th. Calmes.

BULLETIN

Travaux français. — Nous avons le regret de signaler au R. P. Fontaine, S. J., une nouvelle infraction aux doctrines du cardinal Franzelin, et cela dans les *Études!* Serait-ce que les infiltrations protestantes ont pénétré jusque-là, et encore par le canal de la *Revue biblique?* Quoi qu'il en soit, le sujet de l'inspiration est traité par le R. P. Prat sous le titre : *Les historiens inspirés et leurs sources* (1), et d'une façon qui ne paraît pas s'éloigner beaucoup de la manière du P. Lagrange.

L'auteur ne parle pas de la Bible en homme du dehors; plusieurs remarques ingénieuses mettent en lumière son caractère particulier, il sait où sont les difficultés et ne se contente pas de dire que nos auteurs les ont réfutées maintes fois. Son premier canon est reçu depuis longtemps : *Le fait qu'un discours ou un document est consigné dans l'Écriture ne confère par lui-même aucune valeur nouvelle à ce discours ou à ce document* (p. 479). Le second est proposé avec plus de réserve : *Rien n'empêche, du moins en théorie, un auteur inspiré d'emprunter à un historien profane le récit des faits qui serviront de cadre extérieur à son enseignement, sans garantir la pleine et entière authenticité de tous ces faits* (p. 485). Vient la grosse question des citations implicites, mot agréable inventé par l'abbé de Broglie pour dégager la responsabilité des narrateurs.

Le R. P. Prat insiste fortement sur la nécessité d'aborder loyalement la question : « Ce n'est pas ici une question de maximum ou de minimum, d'exégèse étroite ou large, de libéralisme ou de fidéisme; c'est une question de vérité, une question de droit, essentielle à la saine intelligence des Livres saints, enfin une question que l'herméneutique moderne, si elle veut être sincère, sérieuse et scientifique, ne peut se dispenser d'étudier » (p. 494).

On voit clairement ce que pense l'auteur, et s'il ne veut pas résoudre le problème, c'est qu'aucun de nous n'a charge pour cela, et il serait à souhaiter que d'autres aussi s'en souviennent.

La *Revue biblique* n'éprouve aucune vanité à ce que le canon suivant lui soit emprunté textuellement, car enfin la formule n'a pas un relief spécial : « *Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible; mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré, et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut enseigner* » (p. 496 et *RB*, 1896, p. 506). Le R. P. ajoute : « Il faudrait seulement ajouter ceci : *La portée et l'étendue des affirmations d'un auteur nous sont connues par son genre littéraire et les lois qui régissent le langage humain.* » Et c'était aussi ce qui suivait immédiatement dans la *Revue biblique* (p. 507) : « ... et c'est seulement en étudiant le sens des termes, le caractère des propositions et le genre littéraire des livres que nous pouvons connaître la pensée et l'intention de l'auteur ». C'est en effet la seule réponse que nous ayons jamais faite à une difficulté qui est aussi constamment la même. On se demande si l'écrivain n'a pas toujours attaché la foi la plus entière à

(1) *Études*, 20 février 1901, p. 474-500.

ses sources, n'a pas toujours pris les choses comme de l'histoire stricte, n'a pas toujours entendu parler pour affirmer catégoriquement. On le suppose volontiers suggestionné, peu clairvoyant, affirmatif comme le serait l'esprit le plus étroit. Nous répondons que c'est lui faire peu d'honneur et mal connaître les Orientaux dont presque toutes les histoires se terminent par un : Dieu le sait mieux que nous! mais en tout cas Dieu n'a pas voulu lier notre exégèse à une connaissance qui nous échappera toujours, celle des dispositions intérieures de l'écrivain, et nous ne pouvons que sonder ces termes, étudier le caractère de ses propositions, nous décider objectivement d'après les règles du genre littéraire qu'il a choisi.

Enfin le cardinal Franzelin a pour thèse fondamentale : « *Declaratur distinctius notio inspirationis per analysim formulæ dogmaticæ : Deus est auctor librorum sacræ scripturæ.* » La *Revue biblique* s'était permis de faire remarquer que c'était justement renverser l'ordre des propositions causales et des propositions causées tel qu'il résulte des canons des conciles de Florence, de Trente et du Vatican (1896, p. 205 s.). Maintenant c'est le R. P. Prat qui écrit : « Il ne faut pas renverser les choses et expliquer, par exemple, le concept de l'inspiration par la notion d'auteur » (p. 498).

Nous nous félicitons sincèrement de cet accord entre les *Études* et la *Revue biblique;* reste à voir ce qu'en diront nos amis.

M. Martin, professeur à l'Inst. cath., a pensé lui aussi que les *textes religieux* de la Chaldée ou de l'Assyrie ne sont jamais sans intérêt pour la Bible, et il leur a consacré une thèse pour l'École pratique des Hautes-Études (1). Il s'agit ici du second volume de textes publiés en 1897 par M. J. Craig, mais sans transcription ni traduction. Le premier volume a été expliqué à son cours par le P. Scheil. M. Martin a d'ailleurs collationné à Londres l'autographie de Craig qu'il a jugée défectueuse sur plusieurs points. Dans son introduction il relève à bon droit comme nouveau et important le sacrifice du porc expressément mentionné. C'était un axiome parmi les sémitisants que le porc ne pouvait être offert en sacrifice (cf. Jastrow, *The religion of Babylonia,* p. 662), et l'un des pivots de la théorie de W. R. Smith sur les sacrifices de bêtes impures, pour lui sacro-saintes; d'ailleurs « la distinction entre les viandes pures et les viandes impures était inconnue en Babylonie » (p. XI). Avec un sens critique très fin, M. Martin signale l'exagération de ceux qui voient toute la Bible dans les documents chaldéens, soit dans un but d'apologie, soit parce qu'ils méconnaissent le caractère propre de la religion révélée. L'auteur nous permettra de lui laisser dire à lui-même quelle a été sa méthode. « Dans ce travail de comparaison, j'ai essayé d'éviter les écueils que je viens de signaler, et, je dois le dire, les similitudes vraies m'ont paru assez nombreuses pour qu'il ne soit pas besoin d'en alléguer d'imaginaires. Le monothéisme d'une part, le polythéisme de l'autre, créent une divergence capitale entre la religion d'Israël et celle de Babylone, mais l'esprit religieux est le même chez les deux peuples. Pourquoi s'en étonner? Ne sortent-ils pas de la même souche? Les uns adorent un dieu unique, les autres vénèrent un grand nombre de divinités. Des deux côtés, c'est la même idée, une idée très haute, de la puissance divine, de son action incessante ici-bas, c'est la même conception des rapports de Dieu et de l'homme, la même croyance à l'immortalité de l'âme, à l'efficacité de la prière et de l'intercession, la même explication de la souffrance (p. XV)... Il est à remarquer que chez les Chaldéens comme chez les Hébreux, la Providence, la rétribution du bien et du mal à laquelle ils croient si fermement, s'exerce en ce monde.

(1) *Textes religieux assyriens et babyloniens.* in-8° de XXX-144 p. Paris, Bouillon, 1900.

Sans doute, les uns et les autres connaissent l'immortalité de l'âme. Après la mort, elle se rend pour les uns dans le *Schéol*, pour les autres dans l'*Arallu*, sur lequel règne En-me-shar-ra. Mais l'Arallu, pas plus que le Sehéol, ne semble avoir de relation avec l'idée de châtiment ou de récompense. L'âme du juste hébreu n'est pas admise à contempler Dieu; elle va dans la demeure de l'oubli et du silence (1) : « Ton souvenir n'existe plus dans la mort; dans le Sehéol, qui te louera? (2) » L'Assyrien n'est pas plus heureux, il ne nourrit pas l'espoir de la vision divine dans une autre vie : « Qui connaît, ô mon Dieu, ta demeure? Ton habitation magnifique, ton séjour, je ne les verrai jamais... (3) » (p. XVII). Le pénitent assyrien ne voit pas d'autre cause à sa souffrance que ses propres fautes : « Par la douleur et la lamentation, je me suis affaibli... Quand j'étais petit, j'ai péché, j'ai transgressé les défenses de mon Dieu... (4) » — « Mes péchés sont nombreux, j'ai péché en tout (5). » Que fera-t-il pour extirper le mal, pour chasser les démons qui se sont emparés de sa personne à la suite du péché? Il avouera ses fautes : « Par la lumière, je le jure, j'avouerai mon péché... (6) » (p. XVIII). L'Ancien Testament s'est élevé beaucoup plus haut, et tout le monde sait la grande place qu'y tient la faute morale, qu'elle soit une offense à la majesté divine, une violation du droit d'autrui ou une atteinte au respect que se doit la personne humaine. En est-il de même des textes religieux assyriens? Zimmern ne l'a pas pensé. Dans son étude sur les psaumes de pénitence babyloniens, il déclare que le péché chez les Assyriens lui paraît un concept essentiellement différent, « wesentlich verschiedene », de celui des Hébreux (7). Je ne crois pas pouvoir adopter l'opinion de l'éminent assyriologue. Sans doute, sur ce point comme sur les autres, la doctrine juive atteint dans Isaïe et les autres prophètes une élévation que les scribes des bords du Tigre ou de l'Euphrate n'ont pas soupçonnée. Mais, pour le fond, elle me paraît identique à la doctrine chaldéenne, en ce sens que les Babyloniens connaissaient la violation morale de la loi naturelle, violation qui, en dehors de prescriptions révélées ou rituelles, constitue le péché proprement dit (p. XX).

Citons une de ces prières d'après la traduction de M. Martin (8) : «... Pardonne mes péchés, répands ta miséricorde! Place ma femme parmi les femmes pures..... Je vois ton châtiment. Moi, ton serviteur, qui crains son dieu et sa déesse, regarde ma main. Mon dieu, sois miséricordieux; ma déesse, apaise-toi. Vers mes prières, vers l'élévation de mes mains, tournez votre face. Que votre cœur irrité s'apaise; qu'elle se calme, votre colère! Faites-moi miséricorde. Que je célèbre votre œuvre, sans l'oublier jamais, parmi les peuples lointains. C'est le dieu mon maître qui a créé mon nom. Il protège mon âme; il fait être ma postérité. »

Les majuscules indiquent les lignes. La question de la métrique a préoccupé M. Martin (XXII-XXIX) : il ne tire aucune conclusion très précise, les faits ne le permettent pas. Chaque vers est divisé en deux hémistiches, mais leur régularité n'est pas absolue. « Tout au plus peut-on dire que, généralement, le second hémistiche est plus court que le premier. » Encore tous les morceaux n'ont-ils pas un caractère poétique nettement accusé.

(1) Ps. 88 12. 13.
(2) Ps. 6 6.
(3) II. 20. 21.
(4) III, 18. 20. 21.
(5) IV, R, 61. 1. 18.
(6) IX, 3.
(7) *B. P.*, p. 3, Leipzig, 1885.
(8) P. 33, manquent neuf lignes au début.

M. Dussaud et Macler viennent de publier les résultats épigraphiques du voyage dans le Ṣafâ et le Djebel ed-Drûz dont ils avaient ici même (*RB.* 1899, p. 601 ss.) esquissé l'itinéraire (1).

Les jeunes et vaillants explorateurs n'ont rien négligé pour donner à leur publication un caractère nettement scientifique. Leurs copies des inscriptions du Ṣafâ sont reproduites dans des planches, transcrites et traduites dans le corps de l'ouvrage. Ces inscriptions qui sont de l'arabe du nord, apparenté plutôt au cananéen qu'à l'araméen (2), ne sont plus attribuées aux Ghassanides, comme le voulait Wetzstein, mais à une colonie d'Arabes émigrés d'un groupe très voisin de Thamoûd-Liḥyan; elles dateraient de la moitié du second siècle à la fin du quatrième.

On sait que M. J. Halévy avait donné la clef de l'écriture du Ṣafâ d'après l'analogie des inscriptions liḥyanites. L'écriture est soigneusement étudiée avec un tableau comparatif. L'inscription 188 du *Corpus* araméen a été revue et sa lecture est fort améliorée d'après un estampage, avec des détails curieux sur l'état actuel : « La place en vue qu'elle occupe est à noter : elle est engagée dans la colonne faisant face au pied-droit gauche de l'entrée. C'est sur le seuil de cette entrée qu'aujourd'hui encore on égorge les moutons en l'honneur de saint Georges. Ainsi la stèle nabatéenne a dû, pendant longtemps, continuer à recevoir sa part des sacrifices. Chrétiens, Musulmans, Druzes viennent en pèlerinage à ce sanctuaire de Khiḍr ou de saint Georges. Lors de notre passage, le sol était imprégné de sang et les montants de la porte eux-mêmes en étaient enduits » (p. 163). Une autre trace de l'adaptation au Christianisme de formes antérieures est fournie par l'explication de Tyché comme la Fortune du Christ. Le mot de Fortune étant en soi un substantif commun, peut-être n'a-t-on pas reculé devant cette appropriation hardie d'une idée devenue païenne; cependant les raisons alléguées sont peu décisives, puisqu'en somme il faut *sous-entendre* (du Christ), et ce pourrait être la Fortune (de l'empereur).

La perle du recueil est une fort belle inscription nabatéenne (3); les auteurs nous permettront de faire connaître leur traduction : « Cette stèle est celle qu'a dédiée Mona'tou, fils de Gadiou, à Douchara et à A'ra, dieu de notre maître, dieu qui est à Boṣrâ, en l'année 23 du roi Rabel, roi de Nabatène, qui a fait vivre et a délivré son peuple ». Les éditeurs font remarquer que l'épithète de Sauveur est nouvelle dans l'épigraphie nabatéenne; elle se réfère à un événement qu'il faut placer entre l'an 4 et l'an 23 de Rabel II. Nous avons désormais un second exemple du dieu A'ra ou A'da, car la lecture demeure douteuse, et il est encore donné comme le dieu spécial de Boṣrâ et de Rabel. On nous propose d'y reconnaître Eṣer fils de Séir (Gen. 36 21). Mais jusqu'à présent rien ne prouve que les noms de ce chapitre soient des noms de dieux plutôt que des noms de personnes, de villes ou de clans. Si ce dieu était vraiment la divinité propre du Djébâl par opposition au Chéra, pourquoi supposer que Rabel a transporté sa capitale à Boṣrâ du Haurân, emmenant avec lui son dieu? Il pourrait être question d'un Boṣrâ aujourd'hui Bouṣeira, dans le Djébâl.

Ce n'est pas non plus Novatien qui a écrit les *Tractatus Origenis!* M. Weymann a bien pu prouver que les tractatus contenaient des lambeaux de Novatien, mais Mgr Batiffol montre que cela même exclut Novatien comme auteur des tractatus s'il est vrai que dans l'ensemble les styles diffèrent, et c'est ce qu'a établi une soigneuse collation

(1) *Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz*, par René Dussaud et Frédéric Macler, un vol. in-8° de 228 p., un itinéraire, 17 planches et 12 figures, Paris, Leroux, 1901.

(2) L'article ה, au lieu de l'article arabe, demeure un phénomène étrange.

(3) Le monument est décrit d'une façon insuffisante, aucune mesure ni description.

des particules (1). M. Funk exclut, lui aussi, Novatien, quoiqu'il admette un auteur latin non une adaptation d'après le grec (2). Et puisque nous nommons ici le *Bulletin ecclésiastique* de l'Institut catholique de Toulouse, il n'est que juste de reconnaître l'importance qu'il a prise sous l'impulsion de l'éminent recteur. Ce recueil n'est plus seulement l'organe de l'Institut catholique du Midi, c'est une revue de littérature chrétienne d'un caractère scientifique et théologique de meilleur aloi. Il est à souhaiter — non qu'il devienne plus vivant et plus instructif, — mais plus considérable par le volume, comme une manière de *Journal of theological Studies* catholique pour la théologie positive, les lettres chrétiennes et le haut enseignement.

On s'imagine assez communément qu'il faut de longues démonstrations pour établir *l'authenticité et la date des livres du Nouveau Testament*. M. G. Desjardins a pris à tâche de prouver le contraire. Il lui suffit d'une brochure de deux cents pages pour mener à fin ce travail (3). C'est que, voyez-vous, « la nouvelle école exégétique » a embrouillé à plaisir les questions les plus simples. Quelles raisons a-t-on, par exemple, de révoquer en doute l'origine paulinienne des épîtres pastorales et de considérer l'épître aux Hébreux comme l'œuvre d'un personnage autre que S. Paul? De quel droit ose-t-on nier l'authenticité de la deuxième épître de saint Pierre? Et puis, que signifient ces prétendues divergences qu'on a voulu découvrir entre l'épître aux Galates et les Actes des Apôtres pour l'affaire de la circoncision? Comme s'il n'y avait pas eu, entre les Apôtres, un accord parfait! C'est travailler en pure perte que de vouloir distinguer, dans les livres canoniques, la doctrine de Pierre, la doctrine de Jacques, la doctrine de Paul. Quant aux évangiles, c'est par un procédé purement arbitraire que la « nouvelle école » a groupé les trois premiers sous le nom de synopse et essayé d'expliquer leur origine par un rapport de mutuelle dépendance. Les écrits johanniques ne peuvent être que de Jean l'Apôtre; cela ne fait pas l'ombre d'un doute, malgré l'habitude que l'on a prise de nos jours d'épiloguer au sujet le Jean le Presbytre, dont parle Papias. Vous demanderez peut-être maintenant quelle est cette « nouvelle école exégétique » contre laquelle argumente l'auteur. C'est celle de Renan, de Havet et de Michel Nicolas!

Travaux allemands. — Les *Beiträge zur Assyriologie* de Fr. Delitzsch et P. Haupt contiennent des études fort intéressantes pour les biblistes, s'il est vrai que rien de ce qui regarde l'Orient sémitique ne leur est étranger (4). L'article de M. Marx sur la situation des femmes en Babylonie de Nabuchodonosor à Darius est une thèse de doctorat dont le directeur, le Prof. Delitzsch, décline nettement la responsabilité. Mais quand elle pécherait par quelques détails d'assyriologie, — ce qui n'est point

(1) *Bulletin de littérature ecclésiatique*, nov. 1900, p. 283-297.

(2) *Theologische Quartalschrift*, 1900, p. 534-544.

(3) *Authenticité et date des livres du Nouveau Testament*, étude critique de l'*Histoire des origines du christianisme* de M. Renan, par Gustave Desjardins. in-8°. 219 pp.; Paris, Lethielleux, 1900.

(4) 4e vol., 1er fasc. 1899. Marx, Victor, *Die Stellung der Frauen in Babylonien gemäss den Kontrakten aus der Zeit von Nebukadnezar bis Darius* (604-485). — Delitzsch, Friedrich, *Zur juristischer Litteratur Babyloniens*. — Delitzsch, Friedrich und J. A. Knudtzon, *Briefe Hammurabi's an Sin-idinnam*. — Knudtzon, J. A., *Ergebnisse einer Collation der El-Amarna-Tafeln*. — 2e fasc. 1900, Weissbach, F. H., *Zur Serie Maḳlu*. — Le même, *Susische Thontäfelchen*. — Mittwoch, Eugen, *Hebräische Inschriften aus Palmyra*. — Sobernheim, Moritz, *Palmyrenische Inschriften*. — Zehnpfund, Rudolf, *Zuqaqipu, das Schröpfinstrument der Babylonier*. — Friedrich, Thomas, *Die Ausgrabungen von Sendschirli und das bit ḫilläni*.

l'affaire propre de cette *Revue*, — elle n'en est pas moins un tableau saisissant de la situation très libre des femmes de Babylone quant à la capacité civile et juridique. A la vérité, le mari peut les répudier et ne leur doit qu'une somme d'argent, tandis que, infidèles, elles périront par le poignard, mais d'ailleurs elles paraissent moins en tutelle que la femme française s'il s'agit de leurs biens propres et de la faculté d'ester en justice. Dans un cas, le seul que l'auteur connaisse, la jeune fille est véritablement achetée pour une somme remise à sa mère ; c'est le mode aujourd'hui courant en Syrie. Mais d'ordinaire la femme reçoit une dot et, si le mari en a la jouissance, il doit la conserver intacte ou en faire le remploi. La femme avait en outre des biens paraphernaux dont elle disposait assez librement. M. Marx aurait dû ouvrir une rubrique spéciale pour cet « argent de coffre-fort ». Quelquefois même, sous prétexte de remploi de la dot, la femme obtenait une véritable donation entre vifs. A la mort de son mari, elle reprenait sa dot et pouvait garder les présents qu'il lui avait faits (1).

On serait curieux de savoir jusqu'à quel point ce droit régissait le pays de Canaan. C'est une question soulevée par le Pr. Delitzsch. D'après lui, Hammurabi, vers 2250 av. J.-C., codifia les coutumes babyloniennes et nous connaissons quelques-unes de ces solutions rédigées dans le style du petit code de l'Alliance : Si tel cas se produit... Par exemple, une compensation est due par le berger qui laisse son troupeau paître dans le champ d'autrui (cf. Ex. **22** 4). En cas de dommage causé dans un enclos soigneusement fermé, la solution donnée précédemment par Meissner nous paraît préférable : le berger est ici tout à fait dans son tort ; si le lion pénètre, c'est qu'une brèche s'était produite qu'il aurait dû réparer immédiatement ; il devra faire la réparation et paiera le dommage ; ce n'est pas le cas de Ex. **21** 36 (2), mais plutôt de Gen. **31** 39. Il semble que dans ce cas la loi de l'Exode excuse le berger, mais c'est qu'elle ne suppose pas d'enclos fermé (Ex. **22** 11), ce qui s'explique bien de demi-nomades. Delitzsch, supposant donc avec raison que le droit babylonien a dû se répandre en pays de Canaan longtemps avant l'arrivée des Hébreux, se demande quelles ont pu être les influences exercées et relève chez les Babyloniens des pensées analogues à celles du Décalogue, d'abord quant à la constitution de la famille fondée sur le respect des parents, puis quant aux autres devoirs sociaux : « A-t-il envahi la maison de son prochain? S'est-il approché de la femme de son prochain? A-t-il répandu le sang de son prochain? pris l'habit de son prochain? »

M. Mittwoch donne un petit supplément au texte d'une inscription hébraïque déjà relevée à Palmyre. Ce ne sont toujours que des fragments du Deutéronome, qu'on date du IIIe siècle après J.-C. Entre autres inscriptions de Palmyre, M. de Sobernheim a retrouvé celle que M. de Contenson avait fournie à la *Revue biblique* (3). M. de S. lit עתעקב au lieu de אתעקב et מרי au lieu de כרי (2e ligne), עתעקב au lieu de עתקנב (4e ligne). De plus, il a trouvé la date de 425 (112 après J.-C.) omise dans la copie de M. de Contenson. Que ceci serve donc de rétractation à la *Revue biblique*, mais à la condition que M. de Sobernheim ait lu l'inscription plus attentivement que

(1) D'après KB. 322, Bibliothèque cunéiforme de Schrader. On peut se demander cependant si des donations entre vifs considérables, déguisées sous forme de remploi de la dot, ne pouvaient pas être attaquées par les héritiers *ab intestat* du mari. C'est, je pense, le cas si intéressant de Bunanitu, qui a été souvent étudié. L'agnat attaque à la fois la veuve et le fils adoptif, ce que n'a pas vu M. Marx, car s'il n'attaquait que la veuve, il tirerait les marrons du feu pour l'adopté. Aussi le jugement mentionne expressément que les droits de l'adopté demeurent, l'agnat est débouté purement et simplement.

(2) D'après Delitzsch, le berger fait la réparation et le maître a les cadavres des animaux tués par le lion.

(3) 1892, pp. 433 ss.

notre texte, car il dit constamment *estampage* (Abklatsch) où nous disions *copie*, et c'est pourquoi nous acceptons sans discussion ses rectifications, n'ayant jamais eu sous les yeux qu'une copie.

A propos des constructions de Sindjirli, M. Friedrich fait un rapprochement piquant avec le Temple de Salomon. Le secret de ces constructions d'argile était de faire porter le toit seulement sur des piliers (1), généralement en bois, de façon que les briques ne formaient qu'un remplissage : article fort curieux et instructif.

Les *Babylonian Elements in the Levitic Ritual* du Prof. Paul Haupt ne sont qu'un court article du *Journal of biblical Literature* (2), mais combien plein de renseignements intéressants! Plus la littérature chaldéenne est connue, plus on y découvre d'analogies avec la Bible. Au début on interrogeait surtout l'histoire, maintenant c'est le rituel lui-même qui prête à des rapprochements saisissants (3), en même temps que l'élévation religieuse des idées dans Israël n'en ressort que plus nettement. Il est même remarquable qu'il n'y a jamais identité littérale, ce qui exclut l'hypothèse — qui paraît être celle de P. Haupt — d'un emprunt tardif et presque littéraire. Cette réserve est à observer, même si l'on admet tous les rapprochements proposés, *šakânu ša âdâni, déterminer la conjoncture propice,* avec אהל מועד, *la tente du temps fixé; tertu, l'indication de la volonté divine,* avec תורה, devenu *la Loi* par excellence; *takâltu ša pirišti šame u erṣiti, la poche sacrée des mystères du ciel et de la terre,* avec חשן משפט, *le pectoral du jugement; biritu* comme dérivé de la même racine que *barû, devin,* avec ברית, *alliance* (4); *akal pâni, nourriture de face,* pains sans levain, avec לחם פנים, *les pains de proposition; Kuppuru, expiation,* et כפר, *expier.* Il est clair aussi que l'Ourim et le Toummim ne sont pas un emprunt moderne, et cependant P. Haupt leur trouve en babylonien des analogies, quoique éloignées (5). De plus, il s'agit ici, par exemple pour les pains de proposition et les parts des victimes dues aux prêtres, d'usages communs à certains Sémites qu'on ne peut arguer d'un emprunt tardif aux Babyloniens. Dans la discussion du texte hébreu, Haupt tient un compte très sérieux de la Vulgate, souvent avec le plus heureux résultat. Par exemple dans Is. 44 25 et Jer. 50 36 le texte massorétique. בדים qu'on traduit, faute de mieux, *les vantards;* la Vg. a rendu *divinos,* les devins : si on suppose en hébreu ברים, on a l'équivalent du chaldéen *barû,* la classe des prêtres qui s'occupait des oracles, surtout par l'inspection des entrailles. — Les notes sont importantes pour la philologie des langues sémitiques comparées.

A propos d'assyrien, citons encore le neuvième fascicule du *Concise Dictionary* de Muss-Arnolt (6), toujours très utile à consulter, surtout pour les noms propres. A vrai dire, l'exposé des systèmes au sujet du pays de Magan et de Melukha laisse l'esprit assez perplexe. A propos de Muṣri on cite le système de Winckler sur les trois pays de ce nom : 1° l'Égypte, 2° la contrée au sud du Taurus, 3° le nord de l'Arabie, en particulier les frontières de l'Égypte, et les négations sont aussi représentées. Il est certain qu'aujourd'hui encore les Bédouins du désert de Juda donnent le nom de

(1) Cf. 1 Reg. 6 6.

(2) On sait que P. Haupt est professeur de langues semitiques à Johns Hopkins University; ses travaux peuvent donc aussi être mis au compte des États-Unis.

(3) *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger,* Zimmern, 1899. Nous reviendrons sur cet important ouvrage.

(4) Combinaison très precaire.

(5) Explication déjà proposée par Wellhausen, Proleg. 3, p. 412 : Ourim est la condamnation. Toummin l'acquittement; il n'y a rien de semblable accouplé en babylonien, mais Haupt rapproche *ullu, réponse défavorable* (?), *annu, acquittement.*

(6) *Maddu* à *Muqqu.* Berlin, Reuther.

Maṣr au désert situé au sud de la Judée (1). Sans doute cela vient de ce que politiquement ce pays a toujours été plus ou moins sous la dépendance de l'Égypte, et peut-être ne faudrait-il pas trop presser la distinction de Winckler sur ce point, mais elle peut cependant rendre des services pour l'interprétation de la Bible (2).

Le *papyrus Golénischeff* (cf. *RB.* 1899, p. 481) a été traduit à nouveau par M. Max Müller, qui a profité de l'occasion pour compléter et même rectifier ce qu'il avait dit des *Philistins* dans son ouvrage *Asien und Europa*, 387 ss. (3). De leurs trois groupes, les Zakkari se fixèrent à Dor, les Pulastî dans le pays qui garda leur nom, les Krethî plus au sud. D'où venaient ces étrangers? M. Müller ne rejette pas l'assimilation des Krethi aux Crétois, mais cela indiquerait plutôt que les autres branches des immigrés ne venaient pas de la Crète. La Bible disait Caphtor (Am. 9 7), mot que Müller voulait corriger. Il reconnaît qu'il se trouve expressément (*Kptâr*) dans les listes d'Ombos (éd. de Morgan, p. 132). De plus, une sorte de tablette d'écolier dont on a ici le fac-similé, cite entre autres choses le nom d'*Ékaschô*, comme appartenant au pays de Keftô. Ce nom est l'assyrien *Ikausu*, en hébreu Akiš, mieux conservé dans les LXX sous la forme Αγχους, nom de personne porté par le célèbre roi de Gath contemporain de David. Keftô et Caphtor sont donc identiques. Au temps de ce manuscrit (XIXe dynastie), les Philistins étaient encore dans leur patrie d'origine; c'est pour M. Müller, dans le sens étroit la partie abrupte de la Cilicie, la Pamphylie et la Lycie, dans le sens large toute la côte de l'Asie Mineure, les îles de la mer Égée et la Grèce elle-même. Les gens de Keftô que les Égyptiens connaissaient comme commerçants et les peuples de la mer ennemis de l'Égypte étaient de la même race, une race caucasique différente des Héthéens. Le mot *seren*, le seul mot philistin conservé par la Bible, serait (avec Klostermann) l'équivalent de τύραννος.

Quand les Philistins se sont-ils installés en Palestine? Le *papyrus Golénischeff* montre les Zakkari à Dor vers 1050, mais ils y avaient déjà des archives, de sorte qu'on peut remonter jusqu'au temps de Ramsès III, vers 1250, mais pas plus haut. Les raisons sur ce dernier point ne sont pas très fortes, car enfin les Philistins paraissent déjà sémitisés et on ne voit pas pourquoi ils n'auraient pas fait partie des peuples de la mer qui ont attaqué Menephtah, et finalement l'auteur reconnaît que les débuts ont pu être antérieurs (4), quelques partisans ont pu occuper un point ou l'autre de la côte. Il faut dire seulement qu'on ne peut prouver ce point par les documents égyptiens, mais la Bible le suppose (Ex. 13 17). M. s'étonne que Ramsès III affirme la présence des Philistins au pays d'Amor, ou des Amorrhéens. Ils n'y auraient en effet laissé aucune trace s'il fallait entendre strictement le pays d'Amor de la Beqa'a; mais n'est-ce pas une preuve que cette restriction n'est pas suffisamment fondée, et pourquoi Ramsès III n'aurait-il pas eu ici la même terminologie que la Bible?

M. Müller pense que les Zakkari de Dor étaient plus qu'une aristocratie dominante; c'était un peuple ayant le sentiment de son unité. La raison est peu cogente. Et si « rien de ce que nous apprenons de leur religion ne nous oblige à les distinguer des Sémites », il faut de nouveau supposer leur occupation assez ancienne, ou leur fusion

(1) Entendu au sud-est d'Hebron à propos des Bédouins du Dj. Maqra et de l''Araba à cette latitude.

(2) Cf. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, I, p. 24 et ss., à propos de l'histoire d'Agar.

(3) *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1900 : Die Urheimat der Philister. Der Papyrus Golenischeff. Die Chronologie der Philistereinwanderung.

(4) P. 35 : Die ersten Anfänge können ja immerhin etwas weiterzurückgehen.

presque complète avec les Cananéens. C'est aussi ce qui résulte des données bibliques (1).

L'Allemagne, si occupée de critique, ne possédait pas cependant d'ouvrage distinct sur la critique textuelle du N. T. qui fût comparable à l'*Introduction* de Scrivener. M. C. R. Gregory, qui avait écrit les Prolégomènes à l'*editio octava major* de Tischendorf a entrepris de combler cette lacune (2). Son dessein est de donner successivement l'exposé de toutes les ressources dont dispose la critique, manuscrits grecs onciaux et minuscules, livres liturgiques grecs, versions syrienne, égyptienne, éthiopienne, arménienne, latine, gothique, écrivains ecclésiastiques. Une seconde partie de l'ouvrage comprendra l'histoire de la critique et l'emploi de la critique. Le premier volume paru s'arrête après les livres liturgiques grecs. Il comprend une préface qui fixe le rôle et la place de la critique textuelle, une introduction paléographique et la description de tous les manuscrits ou fragments de manuscrits connus. L'auteur a pu ajouter encore à la liste si complète qu'il avait donnée en 1894 dans les *Prolegomena*. La description des livres liturgiques est précédée d'une introduction. Tout est traité avec la concision requise et la précision bien connue de l'auteur (3). Lorsque l'ouvrage entier aura paru, il sera le plus complet et le meilleur dans ce genre et il suscitera sans doute des travailleurs, en leur fournissant les indications et la méthode, car le champ est immense et bien peu éprouvent pour ces études, malgré tout assez arides, l'enthousiasme de M. Gregory.

M. le Dr Valentin Weber, professeur de théologie à la faculté catholique de Würzbourg, s'est occupé très activement depuis plusieurs années de l'*Épître aux Galates*. Tout en prenant parti pour la théorie qui l'adresse aux Galates du Sud (cf. *RB*. 1900, p. 625 ss.), il lui semble que cette théorie telle qu'elle était soutenue par Cornely, Ramsay, Zahn, augmentait plutôt la grave difficulté des divergences entre Gal. **2** 1-10 et Actes, chap. **15** (4). Il résolut donc de proposer une théorie à la fois plus radicale et très conservatrice. Elle est très conservatrice, car elle respecte absolument la pleine valeur historique des Actes en plaçant la composition de l'Épître aux Galates avant le concile de Jérusalem, ce qui supprime jusqu'à l'apparence d'une contradiction; elle a cependant un certain aspect de hardiesse, car elle va contre l'opinion commune des exégètes, soit catholiques, soit indépendants, modérés ou hypercritiques. Cependant cette opinion n'est pas tout à fait nouvelle, au moins chez les Protestants, et M. Weber connaît et cite ses prédécesseurs. Jamais cependant elle n'avait été soutenue avec autant de rigueur, de méthode, de sentiment juste de la valeur des arguments, que dans l'ouvrage de M. Weber sur la composition de la lettre aux Galates avant le concile des Apôtres (5). L'auteur ne se place pas seulement dans la thèse de la crédibilité du récit des Actes, puisqu'il n'atteindrait pas de cette posi-

(1) Des noms propres que nous avions cités, Müller refuse de voir *El* dans le nom du roi de Dor et lit *Bidir*, qu'il suppose de souche philistine; il lit Zakar-Baal comme nous au lieu de Zokal-Baal et interprète Warakatira ירכת־אל; il nous semble que ברכת demeure plus probable pour le premier élément, cf. ברכת בעל néo-punique. — Les fautes d'impression sont assez nombreuses, *Maspore* pour Maspero, p. 15; *Ges.* pour *Is.*, p. 42, etc.

(2) *Textkritik des Neuen Testaments*, Erster Band, in-8° de IV-478 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1900.

(3) Le cardinal Jean de Raguse était bien dominicain, mais non général de l'ordre, comme il est dit page 127.

(4) Articles du *Katholik*, 1898.

(5) *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, in-8 de XVI-406 pp.; Ravensburg, Kitz, 1900.

tion le plus grand nombre de ses adversaires. Il s'appuie sur les autres Épîtres, sur le témoignage de l'Épître aux Galates elle-même et sur ce que nous savons des voyages de S. Paul et de la chronologie de sa vie. Il va sans dire qu'en assimilant le voyage dont parle l'Épître (Gal. 2 1) avec le voyage des collectes (Actes 11 30), on élimine absolument la théorie des Galates du Nord. Mais d'autre part, certains arguments dirigés contre la théorie des Galates du Sud s'appuient précisément sur l'hypothèse que l'Épître est postérieure au Concile. M. Weber pense donc que ses deux thèses se corroborent mutuellement. C'est ce qu'il a montré dans une brochure qui a suivi le livre de très près (1). Nous ne connaissons aucun résumé plus clair et plus convaincant en faveur des Galates du Sud. Mais en même temps l'auteur insiste sur la faiblesse de certains arguments allégués dans son parti, et sur les objections qui atteindraient fatalement, oserons-nous dire les Sud-Galatistes? s'ils refusent d'assigner à l'Épître une date très haute. Il demeure que les deux voyages, celui de Gal. 2 1-10 et celui des Actes 15, se ressemblent beaucoup! Si M. Weber a réussi à montrer que nous avons ici non le même fait, mais les deux étapes d'une seule histoire, les premiers pourparlers, puis la solution officielle définitive, il aura jeté un jour nouveau sur la position de l'Église vis-à-vis du Judaïsme. Il éprouve sans doute le besoin de faire encore un peu plus de lumière en reprenant en détail certains points (2).

Le professeur H. Zimmern, de Leipzig, a publié une conférence donnée à Breslau sur l'histoire primitive, biblique et babylonienne (3). Il s'attache assez étroitement à Gunkel; c'est ainsi que pour lui le Paradis terrestre était d'abord situé dans le ciel et c'est même au ciel qu'il faut placer le thème premier du déluge, la marche du soleil dans l'Océan supérieur. Quoique le distingué assyriologue soit ici mal inspiré, ses conclusions sont fort modérées quant au rapport qui existe entre les deux traditions. L'emprunt viendrait naturellement des Hébreux, mais à une époque très ancienne. Ce ne serait ni au moment de l'exil, ni au temps de la puissance assyrienne, mais à leur entrée au pays de Canaan où régnait, comme on le sait maintenant, une culture babylonienne, que les Hébreux auraient pris le contact avec les poèmes cosmogoniques et le récit du déluge. D'ailleurs ils avaient leurs traditions propres, comme le montre le deuxième chapitre de la Genèse, où la terre est conçue comme un désert qui attend sa fécondité de l'eau. L'auteur remarque que le document sacerdotal renferme plus d'une fois des éléments plus anciens que les autres sources, par exemple dans les noms des dix patriarches antédiluviens qui se rapprochent plus des noms babyloniens que les sept Caïnites. Plusieurs apologistes catholiques ont cru reconnaître la scène de la tentation sur un célèbre cylindre babylonien représentant un arbre placé entre un homme et une femme, avec un serpent derrière la femme. On avait renoncé à cette interprétation, le serpent n'étant, d'après d'excellents juges, qu'un défaut de la pierre. M. Zimmern reproduit sans hésiter l'ancienne vue (p. 25). De sa part ce n'est point évidemment routine ou absence de renseignements. Le fait serait assez important pour être décidément vérifié.

Le professeur Fr. Delitzsch a donné une quatrième édition de sa Chrestomathie assyro-babylonienne (4). L'ouvrage a passé de l'in-folio au grand in-quarto, et le prix est ainsi devenu plus abordable. Tout a été complètement revu, le syllabaire augmenté

(1) *Die Adressaten des Galaterbriefes*, Kitz, 1900.

(2) Erklärung von Gal. 2 6 *a*, *Katholik*, 1900, p. 481-499; *Der hl. Paulus*, au congrès catholique, Munich, septembre 1900.

(3) *Der alte Orient*, II 3; 1901, Hinrichs.

(4) *Assyrische Lesestücke*, XII-194 pp., 18 marks; Leipzig, Hinrichs, 1900.

soit quant aux valeurs syllabiques, soit quant au sens des idéogrammes. Pourtant sous ce dernier rapport il est presque aussi diminué, mais c'est encore un gain de voir disparaître des valeurs mal assurées, et il faut féliciter hautement l'auteur de se corriger lui-même avec un zèle infatigable. L'ouvrage a pris un caractère plus didactique. Le lexique est complet pour les morceaux de la Chrestomathie avec des rapprochements intéressants. On regrette la disparition des morceaux cosmogoniques et du déluge qui sont sans doute réservés pour une suite de l'ouvrage que l'auteur paraît annoncer. Il n'existe pas actuellement de meilleur manuel pour apprendre l'assyro-babylonien; le babylonien et l'ancienne écriture étant aussi plus largement représentés. Nous attendons avec impatience, pour la France, la grammaire que nous promet le P. Scheil en collaboration avec M. Ch. Fossey (1).

M. le Pr. H. P. Chajes a publié dans les séances de l'Académie des sciences de Vienne une étude sur les noms propres qui se trouvent dans le N. T., Josèphe, ou les écrit rabbiniques, en les rapprochant de ceux qui figurent dans les textes épigraphiques (2). L'idée est heureuse et plusieurs personnages dont le nom n'était transmis que sous une forme grecque ont en effet reçu de l'épigraphie comme un complément d'état civil. Quelques rapprochements sont naturellement contestables quoique l'ensemble soit satisfaisant. Le même auteur a publié deux brochures (3) : l'une sur S. Marc, pour en rechercher les analogies sémitiques, l'autre sur les Proverbes, destinée à les remettre dans l'ordre alphabétique (!), tentatives qui ont reçu un accueil très froid chez les protestants comme chez les catholiques.

Travaux anglais. — Les deux Universités de Cambridge et d'Oxford rivalisent d'ardeur dans les publications relatives aux Septante. Encore le mot de rivalité, même dans son acception la plus adoucie, est-il de trop puisqu'il s'agit plutôt d'un travail parallèle. Le Rév. H. Barclay Swete est l'auteur de cette édition du grec de l'A. T. que chaque bibliste devrait avoir à la portée de sa main. Il complète son œuvre par une introduction à l'A. T. en grec (4) qui ne sera guère moins utile, étant d'ailleurs le premier ouvrage spécial sur un sujet d'importance capitale, relégué d'habitude dans un coin des Introductions. Voici l'ordre des matières traitées : l'origine de la version grecque alexandrine, les autres versions grecques, les Hexaples et les autres recensions, les anciennes versions faites d'après les Septante (l'ancienne latine est seule traitée avec quelque étendue, comme il convenait à son importance spéciale), les manuscrits des Septante (liste qu'on ne trouverait nulle part), les textes imprimés des Septante, où l'on rend justice à l'édition Sixtine, les titres, groupements, nombre et ordre des livres — chapitre inappréciable pour les documents qu'il groupe; — livres du canon hébreu, livres non compris dans le canon hébreu, le grec des Septante, les Septante comme version, les divisions du

(1) Quelques découvertes récentes sont naturellement introduites dans le courant des faits acquis. On ne dit plus le pays d'*Akharru*, mais d'*Amurru* ou des Amorrhéens; ni *Ramannirari*, mais *Adadnirari*, puisque le nom de ce prince a été lu en toutes syllabes par M. Lehmann : cela ne prouve pas cependant que le Dieu Ramân n'a pas existé, puisqu'on l'a lu d'autre part. A propos du Dieu *Ašur*, l'auteur note très justement que achéra — *aširtu* n'est que le féminin de la forme ancienne *ašir*; l'alliance, *berith*, est rapprochée dubitativement de *baru* dans le sens de décider, et, ce qui serait de conséquence, Aê comme prononciation plus exacte du dieu Êa, etc.

(2) *Beitrage zur Nordsemitischen Onomatologie*; Wien, 1900, Gerold.

(3) *Markus-Studien Proverbia Studien*. C. A. Schwetschke, 1899.

(4) *An Introduction to the Old Testament in Greek*; un vol. petit in-8° de XIV-592 pp., Cambridge, Clay, 1900.

texte, stiques, chapitres, leçons, — sur ce dernier sujet on n'avait guère que des travaux épars. La matière paraissait épuisée, mais l'auteur a voulu suivre l'influence des Septante chez les Hellénistes, dans le N. T., dans les Pères, et se demander quel profit on pourrait encore en faire à l'avenir, quels étaient les dèsiderata de la critique et quelle méthode on devrait employer pour les satisfaire. Une édition de la lettre d'Aristée avec prolégomènes, par M. Thackeray, donne au volume une attraction de plus.

Il paraîtra superflu de relever la précision du travail, l'étendue de l'érudition absolument à jour par rapport aux plus récentes études. On eût pu craindre que l'auteur, qui s'adresse aux étudiants, ne les accablât de la masse des matériaux accumulés par le temps. Il n'en est rien. Assurément peu d'étudiants feront un usage habituel de la liste des manuscrits cursifs; mais ce chapitre devait être écrit pour l'utilité de tous; en dehors de là tout est clair, pratique, avec les justifications nécessaires. Il y a même un échantillon d'examen critique (p. 330-340) très propre à former le jugement dans le choix des leçons entre l'hébreu et le grec. Dans tel ou tel cas seulement la curiosité sera plutôt éveillée que satisfaite (1).

Nous avons déjà noté l'esprit très large de l'auteur, sympathique à toute étude sérieuse. La seule réserve à faire pour un étudiant catholique regarde naturellement le Canon. Non que l'auteur soit le moins du monde fanatique du canon hébreu, il semble reconnaître que le canon plus complet est en somme celui de l'Église primitive, du moins dans l'usage (2). Mais il semble attribuer ce fait à une confusion purement accidentelle qui aurait égaré les communautés peu lettrées de l'Église primitive. Les rouleaux qui contenaient des livres ou parties de livres étaient mis dans des boîtes qui en réunissaient plusieurs. De la sorte on put sans scrupule placer Judith avec Esther, Baruch avec Jérémie, et le public s'accoutuma à leur donner la même autorité. Cette explication est suspecte, comme toute explication d'un fait général par des accidents particuliers. Le remaniement d'Esther en grec est certes bien intentionnel, et si certains livres ont toujours été mis à côté des livres saints, ce dut être parce qu'on les regardait aussi comme tels. Et il ne faut pas oublier que l'assistance du Saint-Esprit a été promise à l'Église, non à ses savants.

Relativement à l'origine même de la version grecque et de la partie la plus ancienne, le Pentateuque, l'auteur rejette naturellement la lettre d'Aristée comme une falsification. C'est là un exemple mémorable d'une fausse tradition littéraire, acceptée pendant quinze siècles, sans aucune hésitation, par tous les Pères et tous les docteurs de l'Église. Et les conséquences eussent pu, sans l'assistance de l'Esprit de Dieu, être fatales pour le dogme, puisque cette tradition, s'enflant encore d'éléments adventices, entraînait S. Augustin à admettre l'inspiration des Septante! Quant aux faits réels qui demeurent sous cette enveloppe fallacieuse, il est difficile de les dégager. Le Rév. Swete ne refuse pas d'admettre que le Pentateuque a été traduit sous Ptolémée Philadelphe, non pas d'après le désir du roi, mais seulement pour les besoins de la communauté juive. Que le roi n'ait pris ici aucune initiative, Swete le

(1) Par exemple, p. 319, note 3, les contresens du grec sont attribués à une confusion de sens entre l'hébreu, l'araméen ou l'arabe, sans que les termes sémitiques soient indiqués.

(2) P. 224 : There can be little doubt that, notwithstanding the strict adherence of the Eastern lists to the number of the hebrew books, the Old Latin canon truly represents the collection of Greek sacred books wich came into the hands of the early Christian communities at Antioch, Alexandria, and Rome. When Origen and the Greek fathers who follow him fix the number of the books at twenty-two or twenty-four, they follow, not the earlier tradition of the Church, but the corrected estimate of Christian scholars who had learned it from Jewish teachers.

montre bien, car on n'eût pas manqué de donner à la traduction un caractère plus grec, mais il y a un moyen terme, la composition par des juifs, surtout en vue des gentils. Plus on pénètre dans l'histoire de cette communauté juive d'Alexandrie, plus on est étonné de la hardiesse de ses initiatives. Schürer n'a pu défendre solidement l'authenticité d'Aristobule (1) qu'en supposant composés avant lui les fragments des poètes grecs qu'il impose à la crédulité du public. De même, afin d'établir l'antiquité des Juifs, la beauté de leur histoire, la sûreté de leur chronologie, la supériorité de leur législation, il fallait que la Thora fût traduite en grec. C'était la base indispensable aux historiens comme Démétrius, Artapan, Eupolemus, Aristée, etc., aux philosophes comme Aristobule et Philon. La version fut donc exécutée, mais il fallait convaincre le public grec de son authenticité, de sa valeur reconnue par un Athénien aussi distingué que Démétrius de Phalère : la lettre du pseudo-Aristée ne fut, dans un langage trop moderne, que le lançage de cette traduction. Et sans admettre un plan nettement tracé, on ne peut qu'admirer l'énergie de cette colonie juive qui tente d'envahir la pensée grecque et de la conquérir, tandis que Jérusalem va se laisser gagner par l'Hellénisme, même le plus profane et dans son sacerdoce. Aussi, lorsque Swete, après Schürer, insiste sur la dépendance des Juifs d'Égypte par rapport à Jérusalem, peut-être attachent-ils trop d'importance à des textes de Josèphe et de Philon. Alors le Temple était dans toute sa splendeur et il s'agissait pour Josèphe de le glorifier comme Palestinien, pour Philon de le sauver d'une profanation horrible. Et quand la dépendance était très réelle elle se manifestait surtout dans des formalités légales, nullement dans la pensée. Il faut donner toute son importance à ce fait inouï du temple de Léontopolis qui fit de la communauté égyptienne presque un judaïsme autonome (2), et pour en revenir à la question du Canon, si le Canon d'Alexandrie a été supposé sans preuves assez fortes, il est très invraisemblable que les juifs d'Égypte se soient fait une loi de n'admettre comme Livres Saints que ce qui portait l'estampille pharisienne. Swete fait remarquer d'ailleurs combien les traducteurs étaient Egyptiens d'Égypte, en notant beaucoup plus qu'on ne l'avait fait jusqu'ici (3) à quel point leur grec est spécifiquement le patois grec de ce pays.

Cambridge nous fait espérer que le premier volume de la grande édition des Septante sera prêt dans peu d'années. Cette édition, confiée au Rév. A. E. Brooke et à M. N. Mc Lean, aura pour base l'édition manuelle de Swete ; ce ne sera donc pas encore une édition éclectique, à laquelle personne ne peut encore songer au moins pour l'ensemble, mais elle comprendra les variantes de tous les manuscrits onciaux et d'un nombre considérable de cursifs choisis comme types des différentes recensions ; l'ancienne latine, les versions égyptiennes, la version syro-hexaplaire, la version arménienne, Josèphe, Philon, les anciens Pères seront aussi représentés. Le premier volume contiendra l'Octateuque. Il n'y a point ici de réserve à faire, il faut louer sans restriction l'esprit scientifique de ces grandes publications.

Une autre entreprise de la même Université, c'est la *Cambridge Bible for Schools and Colleges*, gracieuse collection de petits volumes in-12 qu'il ne faudrait cependant pas prendre pour des œuvres sans portée, car la rédaction en est confiée aux meilleurs savants de l'Angleterre. Par exemple, le Daniel vient de paraître, par le Rév.

(1) *Geschichte des J. V.*, 3e éd., III, p. 388.

(2) Voir *Revue des études juives*, XL, n° 79, p. 50 ss. : « Un préfet juif il y a deux mille ans », par M. Théodore Reinach.

(3) Dans les Introductions, car Swete cite à leur rang les travaux de Deissmann d'après les papyrus récemment découverts.

S. Driver (1), comprenant une introduction très suffisamment complète, et le texte traduit avec des notes dont quelques-unes plus développées. Les conclusions générales sont celles qui ont prévalu et qui sont unanimement adoptées parmi les critiques indépendants. A propos de *Mane, Thecel, Phares,* Driver adopte l'ingénieuse explication de M. Clermont-Ganneau; les soixante-dix semaines sont computées comme par Schürer. On est un peu surpris de voir un savant comme Driver consacrer toute une page en caractères minuscules à l'opinion de Rule (1869) qui assimilait la dixième corne au pape Innocent III. L'auteur ne se rallie pas à cette opinion réjouissante, mais fallait-il lui faire une si large place? et comme nous sommes loin du temps où le public anglais gobait avidemment toutes les assimilations entre l'Antéchrist et la Papauté! Un travail de Driver n'a pas besoin d'éloges; les étudiants lui sauront gré d'avoir mis à leur service son érudition si sûre.

La *Revue biblique* a plus d'une fois mentionné la splendide et très utile concordance des Septante dont les six parties (1500 pages in-folio) ont été publiées en cinq ans, de 1892 à 1897, par les presses de l'Université d'Oxford (2). On a seulement exprimé ici le désir de voir paraître une concordance des noms propres sur une base un peu plus large que celle des grands onciaux, en tenant compte surtout de l'édition de Lagarde et des manuscrits non imprimés qui sont censés représenter la recension de Lucien. Ce vœu vient d'être satisfait et au delà, par un volume de supplément dont la première partie vient de paraître (3). Les règles suivies par l'auteur de ce travail effrayant paraîtront avec le second fascicule. On voit cependant que la recension dite de Lucien a été constamment mise à profit. Elle demeure au second rang, et pour trouver par exemple l'intéressante leçon Χεττιειμ (II Reg. (LXX) **246**), il faut chercher à Θαδασων qui est la leçon du *Vaticanus*. Les leçons de l'*Alexandrinus* paraissent jouir de plus de faveur, on trouve Ἰεχθοήλ à son rang tandis que Καθοήλ est aussi à sa place d'après B. Les versions mêmes sont utilisées, surtout l'ancienne latine et d'après ses différents manuscrits, ainsi que le Samaritain, Josèphe, etc. On a déjà remarqué que tous les noms qui ont figuré de noms propres se trouvent sur la liste, fussent-ils le résultat d'une confusion lamentable. Dans ce cas, au lieu du nom hébreu, on note *aliter in hebraeo*. M. Redpath a donc rendu un service inappréciable aux études bibliques; c'est de quoi il faut lui savoir gré et aux administrateurs des presses de l'Université d'Oxford. Le second fascicule du supplément contiendra d'abord une préface aux deux fascicules, puis une concordance spéciale du grec avec l'hébreu pour les fragments récemment découverts de l'Ecclésiastique, une concordance spéciale pour les fragments hexaplaires découverts par M. G. Mercati et dont il veut bien communiquer l'index avant même sa publication, un index de l'hébreu de tout l'ouvrage.

L'étude que M. le Dr Gaster consacre dans les *Proceedings of Soc. of Biblical Archaeology* (1900, pp. 226 ss.) aux « Manuscrits enluminés de la Bible hébraïque du IXe et du Xe siècle », contient des informations très nouvelles sur l'enluminure et l'histoire de la calligraphie chez les Juifs. Émanant d'une notable autorité en l'espèce, elle pourra aussi édifier ceux qui, par la longue pratique d'invoquer la fidélité et l'acribie

(1) CVI-216 pp.

(2) *RB.* 1893, p. 154, 638; 1895, p. 458 s.; 1897, p. 627 s.

(3) *Supplement by* Henry A. Redpath, M. A., fasc. 1, *containing a Concordance to the proper names occurring in the Septuagint:* Oxford at the Clarendon Press, 1900.

des Juifs dans la reproduction de la Bible, ont acquis la persuasion que pas un iota n'en fut modifié depuis le « canon » d'Esdras et les jours de la « Grande Synagogue ». Ce n'est assurément pas dans les copies profanes, préparées sans aucun contrôle pour l'usage privé, qu'on rencontrera cette pureté scrupuleuse et inviolée; Gaster les déclare vicieuses et trouve dans les variantes qui résultèrent de leur multiplication l'origine et l'importance de la *Massore*. La seule copie préparée pour l'usage liturgique offrira donc les garanties nécessaires d'exactitude dans la transmission, car ici la religion du scribe était mise en éveil par une multitude inouïe de prescriptions la plupart puériles et son œuvre était sanctionnée par les savants qui avaient pour office de veiller à la parfaite exécution du rouleau sacré. Mais ce rouleau lui-même était-il assez sauvegardé de toute atteinte d'erreur par les lois qui en réglaient la copie, et ces lois ont-elles un caractère d'évidente infaillibilité? La confiance diminue encore à lire du même auteur une seconde étude (*op. c.*, pp. 240 ss.) sur un *rouleau* sacré *du Pentateuque samaritain*. Gaster fait bien ressortir l'importance de ce fragment qui contient la fin du Dt. à partir du ch. **27**, à l'exception de quelques lacunes. Le texte Sam. publié n'était que celui des mss. profanes; partant, il est peu digne de confiance. Mais voici un rouleau liturgique, une copie sacrée : elle provient apparemment de la *Genizah* même des Samaritains de Naplouse, quoique les circonstances qui l'ont amenés dans les mains de M. Gaster doivent, paraît-il, rester son secret. Or ce texte modèle, dont on lira dans l'article cité la description très soigneuse et très complète, est fort original. Voici les résultats de la collation que le savant auteur en a faite. Sur 190 vv. il offre plus de 260 variantes par rapport au TM. : à savoir, 59 additions de lettres, copule, prépositions, etc.; 1 omission de ces mêmes éléments quand ils figurent dans TM.; 4 mots ajoutés; 5 mots du TM. omis; 92 divergences dans l'écriture *pleine* ou *défective*; 50 altérations de mots; 5 transpositions de lettres ou de mots; 29 formes ou temps verbaux différents; 2 additions d'un demi-verset et d'un verset entier. Les listes enregistrent aussi 17 cas où le rouleau concorde avec TM. contre les mss. Sam. profanes et quelques-uns où ce sont ces mss. qui se rapprochent de l'hébreu contre le rouleau. La collation serait plus intéressante si elle s'étendait aux versions. Est-ce le rouleau qui a la pure tradition dans toute la série des cas? M. Gaster essaie de montrer qu'en somme il est plus conforme, dans l'ensemble, à la tradition du TM. que le texte Sam. profane; on voit dans quelle mesure cette conformité existe. Il serait très piquant de pouvoir quelque jour contrôler ce premier rouleau par un second ayant les mêmes caractères. Jusque-là son autorité sera peu considérable, étant admis d'ailleurs qu'il possède toute l'authenticité qui lui est attribuée. Quelques belles années de séjour en Palestine et quelque contact avec les Samaritains de Naplouse mettent invinciblement en défiance contre un trop prompt enthousiasme au sujet de découvertes dans le domaine du samaritain.

Travaux italiens. — M. le Professeur I. Guidi a publié le texte copte de trois apocryphes importants, les testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (1). Il exprime le vœu qu'à l'aide des versions arabe et éthiopienne on établisse une traduction complète de la recension orientale. Mais qui serait plus à même de réaliser ce vœu que l'illustre Professeur?

Studi religiosi (2), c'est le titre d'une Revue qui fera une trop belle part aux études scripturaires pour que la *RB.* puisse se dispenser de lui souhaiter la bienvenue, ayant

(1) Reale Accademia dei Lincei, Estratto, in-8 de 66 pp.; Rome, 1900.

(2) *Rivista critica e storica, Promotrice della cultura religiosa in Italia.* Firenze, via Ricasoli 21; Roma, Piazza Fontana di Trevi, 81-83.

d'ailleurs toujours trouvé le plus sympathique accueil parmi ceux qui sont à la tête de la nouvelle publication. La *Rivista di Studi religiosi* paraîtra tous les deux mois, elle sera purement historique et critique, et se propose de répandre parmi le clergé et les laïques d'Italie le goût des études religieuses, traitées selon les méthodes rigoureuses qui ont prévalu. On sent cependant que la direction ne se propose pas seulement la recherche des faits, mais aussi d'animer les catholiques d'Italie à un travail qui sera la défense de leur foi. L'esprit apostolique peut encore inspirer la critique; celle-ci, sans l'éteindre, le préservera seulement d'entreprises mal avisées. Le premier numéro autorise toutes les espérances. En voici le sommaire : Ai cortesi Lettori, la Direzione; S. Minocchi : Gli studi religiosi in Italia; U. Fracassini: La critica dei Vangeli nel secolo XIX; G. Faraoni : Un congresso scientifico. Letteratura : P. A. Palmieri : Efeso o Gerusalemme? Cronaca : Letteratura del Vecchio Testamento, Storia e Letteratura del Nuovo Testamento. Storia, Letteratura ed Arte Cristiana. Vita e Filosofia delle Religioni.

Le nouvel organe italien a été fort malmené par la *Civiltà catholica* (16 févr. 1901, p. 450 ss.); on lui ferait grâce cependant s'il s'associait à la *Società catholica per gli studii scientifici*. « *Il presidente p. Ehrle, saprebbe suggerire anche al nuovo gruppo savii consigli e pratici ammaestramenti* (p. 464) ».

Travaux néerlandais. — Si notre bulletin des travaux néerlandais est en retard depuis longtemps, ce n'est pas, nous l'avouons, faute de matière, — comme si dans « le doux pays des bibles et des pipes » les études bibliques étaient en chômage.

Pour prouver le contraire il suffira peut-être de dire qu'il y a en ce moment en cours de publication deux nouvelles versions néerlandaises de l'Ancien Testament. La première, très catholique et très conservatrice, a été mentionnée déjà dans cette *Revue*, t. V, p. 119, 650; t. VI, p. 328. Depuis, une respectable série de livraisons est venue s'ajouter aux premières. Nous possédons maintenant trois volumes complets : le tome I, le *Pentateuque*, par M. l'abbé P.-L. Dessens; le tome VI, les *grands Prophètes*, par M. l'abbé J. Schets; le tome VII, les *petits Prophètes*, par *le même*, et les livres des *Macchabées*, par Mgr J.-H. Drehmanns.

Nous avons en outre le premier livre du tome II : *Josué*, par M. l'abbé D.-A.-W.-H. Sloet, — cinq livres du tome III : les *Paralipomènes*, par M. le docteur A. Jansen, les deux livres d'*Esdras* et le livre de *Tobie*, par M. le docteur G.-W.-J.-N. van Zinnicq Bergmann; un livre du tome IV : les *Psaumes*, par Mgr J.-H. Drehmanns, et deux livres du tome V : les *Proverbes*, par M. le docteur H.-J.-Th. Brouwer, et l'*Ecclésiaste*, par M. l'abbé J. Schets.

Ce n'est que dans les derniers mois qu'on remarque une certaine stagnation dans le cours de la publication. Nous l'attribuons à la circonstance que plus d'un collaborateur a dû quitter sa chaire de professeur de séminaire, pour se charger d'une paroisse, voire même — c'est le cas de Mgr J.-H. Drehmanns — pour monter au siège épiscopal de Ruremonde. Cependant le travail se poursuit sûrement, et le XXe siècle ne se fera pas bien vieux avant de le voir terminé.

Une autre version de l'Ancien Testament, je n'ose pas dire : une version protestante ou chrétienne, a été prise en mains dès l'année 1885, quoique les premières livraisons n'aient paru qu'en 1897. Le titre mentionne quatre collaborateurs : MM. les docteurs A. Kuenen, J. Hooykaas, W.-H. Kosters et H. Oort. Mais les trois premiers étant décédés l'un après l'autre, c'est surtout M. Oort qui a eu la part léonine du travail. Il est l'auteur aussi des Préfaces et de l'Introduction générale. M. Kuenen du reste n'a pas pris part à la traduction proprement dite; il ne s'était chargé que de la

« direction » du travail, et de la « revision » de l'ouvrage des autres. Encore la mort l'a surpris longtemps avant l'apparition du premier fascicule.

Dès maintenant la version, avec de nombreuses « introductions » et des notes, est terminée en deux forts volumes de 1100 et 944 pages. Il n'y manque que la Préface du second volume et les tables des *noms propres* et des *choses*. La première de ces tables sera l'ouvrage de Mlle C.-S.-M. Kuenen, fille du célèbre critique; la seconde, de M. Oort.

Il va sans dire que l'édition ne comprend que les livres protocanoniques. Le Canon catholique semble même avoir été parfaitement inconnu aux savants traducteurs. M. Oort y ajoute de sa propre autorité le troisième et le quatrième livre d'Esdras, un troisième livre des Macchabées et la Prière de Manassé (t. I, p. 3) : fait d'autant plus surprenant qu'avant la publication MM. Hooykaas et Kosters « ont émis leur jugement » sur l'*Introduction générale* de M. Oort, où se lit cette curiosité.

Tout l'ouvrage, à ce qui nous semble, fait preuve de grandes qualités et d'un défaut capital. En fait de critique textuelle — dont M. Oort vient de rendre compte dans un opuscule spécial — le travail fait bonne impression. Du reste, toutes les corrections apportées au texte massorétique sont marquées dans les notes, avec indication sommaire de l'autorité, s'il y a lieu : « d'après les Septante », « d'après des versions anciennes », etc., ou encore : « d'après correction du texte », s'il s'agit d'une simple conjecture. La version est d'un néerlandais pur et correct, souvent même élégant. Les notes exégétiques sont assez sobres et succinctes, mais relativement pleines de points intéressants. Quant aux détails géographiques et archéologiques, on y remarque assez fréquemment une prudente réserve. Les *Introductions* qui précèdent soit les livres entiers, soit des parties plus ou moins longues, sont en général très développées, et proposent dans un langage suffisamment populaire ce que les auteurs considèrent comme les résultats acquis de la critique littéraire et historique.

Mais c'est ici surtout que se montre le radicalisme outré, dont à Leyde M. Oort est le représentant attitré sur le terrain de l'Ancien Testament, comme M. Van Manen l'est sur celui du Nouveau. En fait de critique littéraire et historique le doute est à peu près inconnu. Les contradictions, les erreurs et les mensonges des auteurs sacrés s'appellent légion. Le portrait qu'on trace de ces auteurs (t. I, p. 19 suiv.) est simplement dégoûtant. Ce sont des imbéciles et des fanatiques, qui débitent des mensonges jusqu'à y croire eux-mêmes, « consultant bien plus l'imagination que l'observation, s'occupant bien plus de fictions poétiques que de pensées », et cela parce qu'ils avaient le malheur de « vénérer leur dieu [*sic*, avec minuscule] et d'aimer leur peuple, leur tribu, leur sanctuaire ». C'est la « conviction religieuse » qui y est décrite en toutes lettres comme opposée à l'esprit scientifique et à l'amour de la vérité, et comme la source d'une « crédulité extrême ». Et quand on y ajoute (p. 15), que ce n'est que sur le terrain de la religion qu'Israël « a surpassé de loin le monde préchrétien », le lecteur n'a qu'à conclure que la meilleure conviction religieuse est tout au plus une espèce de maladie mentale.

On comprend ce que devient après ces préliminaires l'histoire des idées religieuses chez les Israélites. Aussi les auteurs ne retiennent-ils de l'histoire biblique que tout juste ce qui a l'honneur de leur plaire, et c'est bien peu de chose. Une dernière découverte, qu'ils n'ont faite que pendant la publication de l'ouvrage, est celle-ci : « Le récit du retour des exilés de Babylone sous Esdras n'est pas digne de foi. » Aussi nous sert-on toute une liste de corrections sur le premier volume, pour faire biffer les expressions : « pendant l'exil », « après l'exil », « depuis l'exil », etc., qui étaient assez fréquentes dans certaines introductions.

En somme ce sont les hypothèses les plus osées de la critique naturaliste et ennemie de la révélation, vulgarisées à l'usage du public protestant, qui en grande partie vénère encore sa Bible comme la parole de Dieu, — croyance dont notre version ne garde pas la moindre trace. Car nous ne croyons pas qu'une seule phrase dans les deux forts volumes trahisse encore une main chrétienne. Si l'on se rappelle le mot typique d'un auteur protestant sur la version allemande de Kautzsch : « C'est l'adieu du Protestantisme au Christianisme », on se demande, non sans un serrement de cœur, quel nom il donnerait à celle-ci.

Ajoutons, du reste, que l'édition ne paraît avoir reçu aucune sanction officielle de n'importe quelle Église protestante. La Préface, il est vrai, nous raconte qu'en 1848 le Synode général de l'Église réformée néerlandaise a décidé de faire composer une nouvelle traduction de la Bible entière. Elle « a réussi quant au Nouveau Testament », dont la « version synodale » parut en 1868, mais « la résolution du Synode d'éditer aussi l'Ancien Testament ne réussit pas. Treize ans après avoir été abandonnée, elle a été reprise en mains, grâce surtout à la persévérance du docteur J. Hooykaas ». Et voilà tout ce qu'on apprend du Synode. On se demande si la dernière phrase est calculée pour rattacher tant bien que mal la nouvelle version à l'ancienne résolution synodale de 1848. Pour des lecteurs peu attentifs mais pénétrés de vénération pour le Synode elle sera peut-être une espèce de recommandation. Mais il nous semble que l'auteur de la Préface se serait exprimé d'une manière bien plus claire, s'il avait pu faire appel à une sanction officielle quelconque. Aussi la « version synodale » du Nouveau Testament est faite dans un esprit tout différent. Là les auteurs des notes et des introductions ont « évité avec soin des raisonnements dogmatiques et polémiques, et n'ont donné aucune place à des jugements sur des recherches historiques ou critiques ». M. Oort e. s., nous l'avons vu, et la Préface le dit très expressément, « avaient devant les yeux un plan plus hardi ». On peut ajouter qu'ils l'ont exécuté hardiment. Mais l'approbation officielle du Synode — quoique celui-ci ait eu parfois aussi ses hardiesses — jusqu'ici leur semble faire défaut.

L'ouvrage de M. le docteur G. Wildeboer, professeur à Groningue, *Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds* (= l'origine du Canon de l'A. T.), vient de paraître en troisième édition. On sait que la seconde a été traduite en allemand (1891) et en anglais (1894), tandis qu'une version française va être publiée à Lausanne. C'est dire que le monde savant a fait bon accueil à ce travail.

De fait, c'est un livre clair, méthodique, bien au courant des données anciennes et des travaux modernes. L'édition nouvelle tâche de tenir compte aussi des travaux catholiques publiés, dans les dernières années, sur le Canon de l'Ancien Testament.

Dans la revue néerlandaise *Theologische Studiën* (1897, p. 162), l'auteur a défini la tendance de son ouvrage par ces mots : « Dégager une fois pour toutes les vues des théologiens chrétiens dans cette matière de l'influence juive ». Aussi dans un point capital s'en est-il dégagé en effet : il a rendu le coup de grâce au vieux préjugé juif et protestant d'un Canon définitivement fixé et clos par Esdras. Et Dieu sait si ce préjugé a eu la vie dure! (Comp. *Revue bibl.*, t. V, p. 408.)

Mais il y a plusieurs autres points, où M. Wildeboer nous semble s'être arrêté à mi-chemin.

1° D'abord par rapport aux livres deutérocanoniques, il suit toujours l'opinion talmudique, d'après laquelle ces livres n'auraient jamais joui parmi les Juifs de Palestine d'une autorité divine. Cette opinion nous paraît invraisemblable. La tradition helléniste et chrétienne nous semble représenter plus fidèlement l'ancienne opinion

de la synagogue. Nous ne disons pas : de la *secte pharisienne*. Celle-ci, peut-être dès avant notre ère, doit avoir eu les idées étroites qui se sont perpétuées dans le Talmud.

2° Nous croyons aussi que c'est déférer trop à l'opinion juive ou talmudique que de prétendre que la seconde partie du Canon juif, le recueil des Prophètes, depuis sa première formation (environ 200 av. J.-C.) a toujours compris les mêmes livres qu'on y met aujourd'hui. Les témoignages d'Origène, de saint Méliton et de Josèphe nous apprennent que les Juifs de leur temps y ajoutaient d'autres livres, que le Talmud a placés dans le recueil des Hagiographes. (Voir *Revue bibl.*, t. V, p. 576-578.)

3° Il nous semble encore trop sous l'influence des opinions talmudiques, en attribuant la formation du Canon, pendant les deux derniers siècles avant notre ère, exclusivement à l'influence des scribes pharisiens. Il est vrai que cette influence allait alors toujours en croissant, mais en somme l'autorité religieuse restait cependant dans la main des prêtres — nommément du Souverain Pontife — et du sanhédrin. C'est du moins ce qu'enseignait la *Loi*, vénérée par les Pharisiens non moins que par le reste du peuple (*Deut.* **17**, 8-12, 18; **31**, 9, 24. Comp. IV *Rois*, **22**, 8-10; II *Paral.* **34**, 14-18; Mullen, *The Canon of the O. T.*, New-York, 1892, p. 90). C'est la tradition biblique (II *Paral.* **19**, 11; *Ezéch.* **44**, 24), confirmée par Pseudo-Aristeas, par Philon (*De Creat. Princ.* 8; Mangey, II, p. 167) et par Josèphe (*Antiqu.* 4, 8, 14; *Contra Ap.* 2, 23).

4° D'après M. Wildeboer, « tous les Pères de l'Église », nommément saint Méliton, Origène et saint Jérôme, ont identifié leur Canon chrétien de l'Ancien Testament au Canon juif de leur temps. Il ne semble faire exception que pour Rufin et saint Augustin.

Ce sont ces quatre questions, et quelques autres de moindre importance, qui ont fait le sujet d'une polémique aussi courtoise que sérieuse entre le savant professeur de Groningue et l'auteur de cette page. Le premier article de celui-ci, publié dans les *Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied*, t. XLV, p. 415-484, a été résumé dans la *Revue biblique*, t. V, p. 408-415; 575-584. Les autres se lisent dans les *Studiën*, t. XLIX, p. 341-379, t. LI, p. 468-496; t. LVI, p. 75-84. Les répliques de M. Wildeboer sont publiées dans la revue protestante, déjà citée, *Theologische Studiën*, 1897, p. 159-177; 1898, p. 194-205; 1899, p. 185-195.

En général, de part et d'autre, on a maintenu ses premières positions. M. Wildeboer néanmoins est revenu d'une opinion qui avait eu la chance de trouver après lui des partisans dans divers pays (Loisy, Ryle, Pörtner). Il s'agit des idées de Philon d'Alexandrie sur l'inspiration. Dans les premières éditions de son ouvrage W. défendait la thèse que voici : « Philon avait sur l'inspiration divine des opinions qui ne laissent aucune place à l'hypothèse, qu'il aurait admis un Canon officiel, inspiré ». On peut voir nos remarques là-dessus, t. V, p. 413-415. Dans la troisième édition on lit au lieu des paroles citées : « Puisque Philon n'emprunte jamais ses arguments aux apocryphes, il en résulte qu'il suivait les tendances d'esprit qui avaient cours en Palestine, où le Canon était en voie de formation ». De fait, nous ne savons pas du tout si le philosophe alexandrin avait ou n'avait pas des vues personnelles sur l'inspiration. Quand W. retrouve maintenant chez Philon les opinions qui avaient cours en Palestine, il ne peut être loin de la vérité. Mais il est moins exact de dire qu'il ne tire jamais ses arguments des « apocryphes » (en y comprenant, avec W., les deutérocanoniques). Nous avons montré (*Studiën*, t. XLIX, p. 366 suiv.) qu'il connaît au moins la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Tobie* et le second livre des *Macchabées* (voir l'édition de Mangey, I, p. 4, 105, 125, 459; Aucher, *Philonis Judaei Paralipomena armena*, p. 56 suiv.), et

qu'il emprunte des arguments aux trois premiers de ces livres. Mais il ne les cite pas expressément comme Écriture sainte.

De notre côté, nous avons pu rectifier (t. XLIX, p. 342) deux ou trois données inexactes qui s'étaient glissées dans notre premier article, et qui ont passé dans la *Revue biblique*, t. V, p. 577 et 579. D'abord nous avions à tort fait appel à un passage talmudique (*Berachot*, 57 *b*), qui nous semblait exclure le livre de *Ruth* des *ketubim*. Le fait est que *le Cantique, l'Ecclésiaste* et les *Lamentations* y sont nommés « petits *ketubim* », mais non pas « *les* petits *ketubim* », et le contexte prouve que l'auteur de ces mots n'avait pas l'intention d'énumérer *tous* les petits *ketubim*. Nous devons cette remarque à quelques pages, du reste aussi malveillantes que superficielles, de M. Israël Lévi dans la *Revue des études juives* (1897). Le même auteur combat l'usage que nous avons fait d'un texte de *Joma* 29 *a*, en nous basant sur l'explication donnée par le docteur Jacob Levy (*Neuhebr. und Chald. Wtb.*, II, p. 430). Le talmudiste français y introduit un signe d'interrogation, et conclut qu'il n'y est pas question « d'un livre de Hanoucca ou des Maccabées », mais du *fait* de la *hanoucca*, ou de la restauration du culte dans le temple de Jérusalem. Ici encore le contexte lui semble être favorable.

Quant à la célèbre *borajta* de *Baba Bathra* 14 *b* (comp. t. V, p. 576), M. Lévi nie qu'elle soit attribuée à R. Juda « le Saint ». Wildeboer l'affirmait et l'affirme encore dans sa nouvelle édition (p. 60). Mais peu importe. Car Lévi ne la fait pas pour cela plus ancienne. Tout ce qu'il nous apprend, c'est « qu'elle est déjà discutée par un rabbin du IIIe siècle, R. Yohanan ». Et elle reste toujours le témoignage le plus ancien sur la *division* actuelle du Canon hébreu. Les témoignages d'Origène et de saint Méliton lui sont à peu près contemporains, celui de Josèphe lui est de loin antérieur. Et même si ces autres témoignages n'existaient pas, de quel droit pourrait-on conclure qu'une opinion, qu'on trouve mentionnée deux siècles après J.-C., eût déjà existé sans variation aucune depuis la formation du recueil des Prophètes, c'est-à-dire pendant quatre siècles au moins? En vérité cette conclusion a quelque chose de bien étonnant, du moins chez un auteur qui désire « dégager les opinions des chrétiens de l'influence juive ».

Avouons encore, pour faire plaisir à M. Lévi, que nous avons fait trop d'honneur au *compilateur* du traité *Berachot*, en le qualifiant d'*auteur*. Mais nous ne pouvons suivre le savant talmudiste, quand il assure, sans ombre de preuve, que les Juifs n'ont jamais « fait une différence entre les Prophètes et les hagiographes, au point de vue de la vénération qui leur est due ». Wildeboer (3e éd., p. 144, 150, 162) ne le suit pas davantage. Il pense avec Grätz (*Koheleth*, p. 162) « qu'on témoignait souvent peu d'estime aux *ketubim* ». Il n'est guère probable que ces livres, vers le temps de Notre-Seigneur, servissent à la lecture publique dans les synagogues. Un mot de Tertullien (*De cultu femin.* 1, 3; chez Wildeboer, p. 93) pourrait le faire supposer pour son temps ; un passage du Talmud (chez Fürst, *Der Kanon des Alten Testamentes*, p. 149) dit plutôt le contraire. En tout cas on n'entend rien d'une lecture des *ketubim* par péricopes fixes comme les *peruschoth* de la Loi et les *haphtaroth* des Prophètes. On sait au contraire que les Juifs du moyen âge distinguaient trois degrés d'inspiration selon les trois parties de leur Canon, qu'ils comparaient en conséquence avec le saint des saints, le saint et la cour du temple. On sait encore que la critique de quelques rabbins, qui contestait l'autorité canonique de certains livres (voir t. V, p. 582 suiv.), n'avait guère trait qu'à des *ketubim*. Il est vrai que quelques passages du Talmud de Babylone mentionnent de semblables disputes à propos d'Ézéchiel, mais Wildeboer (3e éd., p. 68 suiv.) ne croit pas pouvoir leur attribuer une valeur historique.

Ajoutons d'après Fürst (*l. c.*, p. 55) que le Talmud désigne les *ketubim* seuls du nom de « sagesse »; et que le traité *Soferim* trace pour la transcription des livres poétiques du troisième recueil des règles bien moins minutieuses que pour les morceaux poétiques des Prophètes, ce qui ne s'explique, dit Fürst, que par un degré inférieur de sainteté qu'on attribuait aux hagiographes.

Nommément Daniel a sans aucun doute beaucoup perdu dans l'estime des Juifs entre le temps de Josèphe et celui du Talmud. L'historien juif l'appelle « un des plus grands prophètes » et sous certain rapport l'élève au-dessus de tous les autres (*Antiqu.* 10, 8, 5 et 11, 7). Le traité *Megilla* 3 *a* au contraire dit qu'il n'était pas du tout prophète (chez *Levy*, *l. c.*, III, p. 623; Fürst, *l. c.*, p. 101), et le *Bereschit Rabba*, ch. 98 (chez Fürst, p. 104), l'accuse d'erreur et d'ignorance, malgré les révélations qu'il avait reçues des anges. (Comp. *Studiën*, t. XLIX, p. 353-357.) La translation du livre de *Daniel* du recueil des Prophètes à celui des hagiographes entre parfaitement dans ce cours d'idées.

Sur le Canon chrétien d'Origène nous espérons revenir ailleurs.

Ajoutons à ces travaux sur l'A. T. une étude bien documentée sur les *Psaumes* LXVIII et XVI (*Vulg.* LXVII et XV), publiée naguère par M. le docteur M. Noordtzij, professeur à une « école théologique » protestante à Kampen, sous le titre : *De achtenzestigste en de zestiende Psalm.* La brochure de 126 pages dénote un savant sérieux et un esprit chrétien et conservateur.

Un travailleur des plus actifs en Hollande est M. le docteur J.-M.-S. Baljon, professeur à Utrecht. Son *Grieksch-theologisch Woordenboek, hoofdzakelijk van de oudchristelijke letterkunde* (= Dictionnaire grec-théologique, principalement de l'ancienne littérature chrétienne) — deux beaux volumes d'environ 1000 et 1100 pages — rendra aux théologiens des services très réels. L'auteur a pris pour base l'ouvrage allemand, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* de Hermann Cremer, mais en le corrigeant et complétant en divers sens. Non seulement le dictionnaire de Baljon est plus complet quant aux mots du Nouveau Testament, mais il contient en outre beaucoup de mots des Septante et de l'ancienne littérature chrétienne et patristique. Surtout les termes théologiques sont traités au fond. Disons p. e. que le mot ἀγαθός prend trois pages et demie, ἀγαπάω à peu près cinq, ἀγάπη quatre, ἄγγελος sept, ἅγιος vingt-sept, ἀλήθεια treize, δίκαιος avec δικαιοσύνη et δικαιόω trente-sept. Il va sans dire qu'on y étudie successivement l'usage de ces mots chez les auteurs classiques, chez les Septante, chez Philon et Josèphe, chez les divers auteurs du N. T. et les auteurs chrétiens postérieurs.

Remarquons que la théologie de M. Baljon est protestante, et qu'il y a à prendre et à laisser, mais en tout cas on y trouve ample matière d'étude.

Une particularité regrettable est celle-ci. Dans la plus grande partie du tome premier, d'après la méthode suivie par Cremer, les mots sont arrangés selon les racines, p. e. ἀλληγορέω, κατηγορέω, πανήγυρις, etc. sous ἀγορά. Mais en continuant son travail l'auteur a compris les difficultés pratiques de cet arrangement, et il en est revenu. Il est vrai que des tables à la fin des deux volumes permettent de trouver sans trop de peine les mots qui ne sont pas à leur place alphabétique, mais dans les cas fréquents où l'on est renvoyé du second volume au premier le procédé a toujours ses inconvénients.

Le même savant publia en 1898 une édition critique du N. T., principalement à l'usage des étudiants en théologie : *Novum Testamentum graece, praesertim in usum studiosorum recognovit et brevibus adnotationibus instruxit J.-M.-S. Baljon* (Groningue, Wolters).

Dans la critique du texte l'auteur semble s'être proposé de chercher le juste milieu entre Tischendorf, qui se serait trop attaché au codex ℵ, et Westcott-Hort, qui auraient fait trop de cas des leçons de B. Il avoue cependant se trouver d'accord plus fréquemment avec ces derniers. Sur sa méthode critique il s'est expliqué dans un ouvrage récent, *Encyclopedie der Christelijke Theologie*, p. 87-89. Elle nous semble souverainement éclectique. C'est dire, qu'il propose une série de principes de critique textuelle, qui sont très solides, mais en cas de collision entre ces règles générales il laisse la porte largement ouverte aux jugements subjectifs. Ce procédé, il faut l'avouer, peut se qualifier, avec beaucoup de vraisemblance, de *manque* de méthode. C'est là surtout où les principes généraux s'entrechoquent et se contrebalancent, qu'on sent le besoin d'une règle supérieure. Mais pour avoir le droit de jeter la pierre à l'auteur, il faudrait avoir la prétention d'établir ces règles supérieures. Et cette prétention nous ne l'avons pas.

Un autre pas dans la direction du subjectivisme est l'admission dans le texte de quelques leçons purement conjecturales. Mais ici encore nous n'osons condamner le principe, et il faut reconnaître que l'auteur ne l'applique qu'en de rares occasions. Plus souvent ce n'est que dans l'*apparatus criticus* qu'il suggère des conjectures semblables. Là sans doute on les trouvera mieux placées.

Cet *apparatus*, les *breves adnotationes* du titre, n'a pas la prétention d'être complet. Pour le but pratique, que l'auteur se proposait, la méthode éclectique était ici encore de rigueur. On comprend du reste que tout autre critique l'aurait appliquée d'une autre manière. Pour dire franchement notre opinion, nous aurions désiré un *apparatus* plus complet et même plus exact pour les variantes de certaine importance exégétique, dût-il en suivre la suppression d'autres variantes moins importantes. Ainsi, pour citer un exemple de la seconde page du texte, chez *Mt.* I, 16, il manque dans les notes la leçon des deux manuscrits de Ferrar, 346 et 543 : Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαρίαμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον Χριστόν, — leçon qui donne la clef de tout le problème, en expliquant les variantes de l'ancienne version latine, du manuscrit syriaque de Cureton et du *Syro-sinaïticus*. (Voir *Revue bibl.*, t. VI, p. 329; *Studien*, t. XLVI, p. 173-175; t. LIII, p. 67-69.)

On peut regretter aussi que M. Baljon en faisant des extraits de l'*apparatus* de Tischendorf a trop négligé les « Addenda et Corrigenda » de Gregory, et ainsi nous a transmis de Tischendorf quelques données inexactes. Mais ce qui est un progrès par rapport à Tischendorf, c'est qu'on trouve ajoutées chez M. Baljon les variantes du *Syro-sinaïticus* et bon nombre de *conjectures*, soit de l'auteur lui-même, soit d'autres savants (hollandais, pour la plupart) qui ont appliqué au N. T. la critique conjecturale. Inutile d'ajouter que le joli volume de 750 pages (à fl. 7,50) est pour l'usage quotidien bien plus maniable que les trois volumes de Tischendorf.

C'est encore M. Baljon, qui nous donna cette année-ci, presque simultanément avec son *Encyclopédie théologique*, un *Commentaar op het evangelie van Mattheus*. L'un et l'autre ouvrage est destiné en premier lieu aux étudiants de l'Université. Mais dans le Commentaire, comme le dit la Préface, « d'autres encore pourront peut-être apprendre quelque chose ».

L'auteur prend pour point de départ l'hypothèse, que l'Évangéliste emprunte sa matière presque exclusivement à saint Marc et à la « source apostolique », qu'il identifie avec les Logia de Papias, ouvrage araméen de l'apôtre saint Matthieu. Seulement « sur le commencement et la fin de la vie de Jésus l'Évangéliste n'avait que des renseignements peu exacts, et puisait à des sources inconnues ou à la tradition ». Il maintient la génuinité de l'histoire de l'Enfance (*Mt.* 1-2). L'hypothèse d'un « évan-

gile précanonique de l'Enfance », proposée par Resch, lui semble « très douteuse ».

Le caractère du premier Évangile est « judéo-chrétien et catholique » ; « il n'est pas écrit pour prendre position dans des questions de parti, mais il veut répondre à la question, comment il est arrivé que la participation au Royaume des Cieux, qui primitivement était la prérogative d'Israël, est devenue le privilège de tous les peuples, et comment Celui qui avait la destination d'être le Roi d'Israël est devenu le Roi de tous les peuples du monde ». L'Évangéliste écrit donc son histoire « dans un but didactique ». Quant aux citations de l'Ancien Testament, celles qui suivent les Septante sont empruntées à la « source apostolique » que l'auteur lisait en traduction grecque, mais quand il cite lui-même l'Ancien Testament, il le fait « d'après le texte hébreu, ou du moins trahit sa connaissance du texte hébreu ». Baljon ajoute cependant qu'il y a des exceptions à cette règle.

L'auteur de l'Évangile était Juif d'origine mais habitait dans la diaspora. Cela résulterait de l'expression ἡ γῆ ἐκείνη (9, 26, 31). Il aurait composé son ouvrage peu après la destruction de Jérusalem.

Nous ne pouvons nous occuper ici des détails du Commentaire. En général il fait bonne impression. L'explication par exemple de *Mt.* 16, 16-20, ne s'écarte pas loin de l'exégèse catholique.

(*A suivre.*)

Palestine. — Dans *La Terre Sainte* du 15 janvier 1901 (pp. 21 ss.) le Père Féderlin, supérieur de Sainte-Anne, consacre une étude pleine de faits, précisés encore par des croquis et des vues, à « quelques localités anciennes situées sur la montagne des Oliviers ». Leurs ruines mêmes achèvent de disparaître, emportées comme matériaux pour les constructions nouvelles de Jérusalem ou du village d'*et-Tour*. A *el-'Aouâmîd*, sur la crête de la montagne entre *râs el-Madbasé* et *'Aïn es-Souân* on voyait naguère une église, des mosaïques et des colonnes; on y a découvert récemment des citernes, un pressoir et des ossuaires. Près de la « source des Silex », la légende arabe connaît une caverne secrète pleine de trésors dont une vache est la gardienne jalouse, et ce curieux détail de folk-lore n'est pas le seul relevé dans la région par le savant observateur. *En-Nkaché* sur les pentes orientales de la montagne, à la naissance de l'*ouâdy el-Laḥam* que les cartes courantes ont placé trop loin au nord, semble avoir été un établissement monastique important. Tout près, au sud, un promontoire couvert de ruines et nommé « Habalat el-Amira » ou « Kehf Abou Laïan » serait bien en situation pour représenter Bethphagé. Beaucoup d'autres détails toponymiques colligés avec soin seront à introduire dans les cartes trop incomplètes du Mont des Oliviers.

PE*Fund Quarterly Stat.*, janvier 1901. — Le Comité a fait établir à *'Aïn Fechkah*, sur un rocher qui surplombe la mer Morte, un repère qui permettra d'en mesurer le niveau à diverses époques de l'année et de constater avec précision l'élévation évidente depuis quelque temps. On a oublié que, dès 1864, le duc de Luynes (*Voyage...*, I, 123) avait eu soin de faire placer à 'Aïn Fechkah un repère analogue : espérons que le nouveau, creusé dans le rocher, passera moins inaperçu que la ligne peinte dont l'existence semble avoir été peu soupçonnée depuis 45 ans. M. Macalister publie un plan soigneux et une description détaillée de la curieuse caverne dite *es-Souq* près de Beit-Djebrin. C'est un long couloir coupé à angle droit par deux galeries parallèles et régulièrement espacées. Les parois travaillées parfaitement sont partagées par trois bandes, et les deux bandes supérieures divisées en panneaux rectangulaires qui encadrent des groupes de niches. Il y en a plus de 1.900 dans ce remarquable *columbarium*.

Un seul graffite, et peut-être de médiocre antiquité, a été découvert et lu par M. Macalister : Σιμὴ καλὴ δοκεῖ ἐμοι Δ (Λ). Νικατειδι, réflexion naïve d'un visiteur obscur. De M. Mac. encore le croquis de jolis fragments de mosaïques du Mont des Oliviers à l'orient du « Tombeau des Prophètes » et le classement très précis et très méthodique des nombreuses estampilles rhodiennes sur des anses d'amphores recueillies à Sandahannah. Cette publication n'est que commencée. Dans l'énumération des types précédemment connus on a oublié la petite collection découverte à Jérusalem dans les fouilles de Guthe, ZDPV, V, pl. XI. — Le Rév. Putnam Cady (? *aliàs* Cary, p. 49) explora au printemps de 1898 la rive orientale de la mer Morte, de l'embouchure du Jourdain à celle de l'Arnon. Il a ignoré le voyage du duc de Luynes; trois des photographies qu'il joint à son récit ont beaucoup d'intérêt. Une « note » de M. le général Wilson accompagne cet article. — M. le Dr Schick appelle « Sainte-Marie-Latine la Grande » l'église découverte et détruite au Mauristân dont il a restauré le plan (cf. *RB. supra* pp. 100 ss.). — Étude de M. Clermont-Ganneau sur les inscriptions de Sandahannah (cf. *op. c.* pp. 88 ss.), et *notes* sur le même sujet par MM. Murray, Conder Rouse. — Dans son étude *Jar-Handle Inscriptions*, M. le Prof. T. F. Wright maltraite l'archéologie autant que l'histoire religieuse d'Israël. Il voit dans les fameuses estampilles hébraïques une série de dédicaces à des Molochs ou des Baals locaux. Le symbole ailé lui rappelle le Baalzebub de la côte philistine. Mais voici ce qui a forcé sa conviction : M. S. Merrill a récemment envoyé en Amérique deux estampilles. Sur la première est une légende grecque en cercle autour d'un symbole expliqué par « Lévitique XXII, 40 » ; pour M. W., il « paraît aisé de lire Ο ΜΕΓΑΣ ΙΕΡΕΩΣ, l'appellation commune du grand prêtre des Juifs comme dans Hébr. X, 21 » (!). Il reste seulement « la dernière moitié du nom du grand prêtre..... on pourrait songer à Ishmael qui précéda Annas », et le tout éveille « l'idée d'une offraude au Temple ». Cette interprétation du fac-similé suppose : 1° l'accord monstrueux ἱερέως μέγας ; 2° l'écriture boustrophédon du mot ἱερέως ; 3° la restitution tacite et la modification de *trois* lettres dans μέγας ; 4° trois directions inverses dans l'écriture de trois mots ; 5° une divination fort imparfaite pour trouver l'indice d' « Ishmael » dans les sigles ΛΛΙΣ de quelque côté qu'on veuille bien les orienter. A prendre le dessin tel qu'il est, la lecture est réellement *aisée* : Ἱερέως Ἁρμοστιλα, « du prêtre Armosilas ». Le texte est continu, il n'y manque pas une lettre, il n'y en a aucune à changer, *mais il est gravé à l'envers* comme pour donner des empreintes et s'explique mal sur une anse. A défaut de tout détail sur l'état de la pièce, on peut se demander si le croquis n'a pas été retourné dans l'impression, ou si l'objet lui-même ne serait pas une matrice à estampiller les vases. Quelle que soit la forme de ce petit monument, sa nature et sa teneur ne sont pas douteuses : il suffit d'en rapprocher trois estampilles rhodiennes de Sandahannah, nos 55, 56, 57 du catalogue publié dans ce même fascicule du *Quart. St.* : Ἐπὶ Ἁρμοστιλα... (1). Le second exemplaire de M. Wright porte un cartouche rectangulaire où on lit ΕΠΙ ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ΜΟΡ : séparé en deux groupes de lettres par une tête de taureau (?). C'est interprété : Ἐπὶ κάλλιστου μόρου, « Pour la meilleure destinée ! » Le symbole « semble indiquer le culte du... veau commencé pour Israël avec l'apostasie

(1) Sur cet Armosilas, M. Macalister note qu'« un sceau avec ce nom a été trouvé à Telos » (Delos ?) ; d'où l'hypothèse que ce pourrait être ce sceau ou un tout semblable qui est venu en la possession de M. Wright. Il n'y a aucune surprise à retrouver la théorie *érudite* du savant professeur dans le *Biblical World* de févr. 1901, p. 135 s. ; elle fera son chemin dans certains cercles. L'archéologie est menacée de perdre par de telles incartades la confiance qu'elle commençait d'inspirer chez nous aux meilleurs esprits (cf. *L'Ami du clergé*, 7 févr. 1901, p. 121) !

d'Aaron » et « le caractère votif de l'inscription est évident ». Par analogie avec toutes les estampilles de style rhodien, où l'on trouve après la préposition un nom propre suivi d'une indication quelconque — assez souvent celle d'un mois —, lisez : Ἐπὶ Καλλίστου Μορ... et cet échafaudage de déductions emphatiques croulera comme le précédent. En soi cet excès d'ingéniosité fantaisiste ne tirerait pas à conséquence si M. Wright n'avait jugé à propos d'en conclure qu'on pourrait bien reconnaître un jour que les estampilles trouvées par M. Bliss portent « aussi des inscriptions votives » et « se rattachent aux jours idolâtriques en Israël ». On sait désormais ce qu'il convient de penser de la conclusion. — On appréciera dans le même esprit la note où M. Conder résout le problème de ces mêmes textes d'après le לבילך מבישת, « dédié au Moloch qui préside sur l'eau qui sera tirée au moyen de cette jarre », rac. בישה (!), « dernière survivance du culte de Moloch (peut-être 500 av. J.-C.) dans les cités de la campagne judéenne ». — M. Offord revient sur le symbole ailé dont il a voulu faire un Baal. Il montre ce Baal à six ailes sur une monnaie de Byblos dont il trouve le type primitif dans ce Cyrus sculpté à Passagarde, qui menace de devenir non moins familier que les momies de Ramsès ou les mammifères prédiluviens. — A propos du haut lieu de Pétra publié dans le n° précédent, M. Wallis se pose un problème occasionné apparemment par les inexactitudes du dessin. — M. Baldensperger continue son importante étude sur « la femme en Orient » qu'il décrit cette fois dans la vie quotidienne, l'éducation des enfants, les idées et pratiques religieuses, la maladie et la mort.

Le *haut lieu* de Pétra est à l'ordre du jour. M. le Prof. G. Robinson, de Chicago, en publie dans le *Biblical World* (janv. 1901, pp. 6 ss.) une description nouvelle, illustrée d'un plan qui laisse à désirer et de photographies assez nombreuses pour édifier la plus exigeante curiosité sur la physionomie pittoresque du sanctuaire. Si le savant professeur est mal au courant des explorations qui ont précédé la sienne dans la capitale des Nabatéens, il ne s'est point mépris en attachant un intérêt intense au ḥarâm *redécouvert* par lui. Toutefois un levé précis et détaillé complétant les vues photographiques eût ajouté beaucoup plus de valeur scientifique à la narration que les aperçus idéalement superficiels sur « la religion des fils d'Esaü... terre à terre... sensuelle et... dégradée » (?), sur la ressemblance qui est loin d'être « presque exacte » entre ce haut lieu et le Temple d'Israël, enfin sur les accointances des cultes édomites et nabatéens. Le sujet sera certainement examiné quelque jour de plus près et il sera tenu compte avec soin de toute la part qui revient à M. Robinson dans la découverte importante de ce ḥarâm.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

L'ÉGLISE NAISSANTE [1]

HERMAS ET LE PROBLÈME MORAL AU SECOND SIÈCLE.

« J'ai entendu, dit Hermas, certains didascales enseigner qu'il n'existe pas de conversion autre que celle [du baptême], lorsque nous descendons dans l'eau [baptismale] et que nous recevons la rémission de nos fautes premières. » Le Pasteur répond à Hermas : « Tu as bien entendu, car c'est ainsi. » Et il ajoute : « Il faut donc que celui qui a reçu la rémission de ses péchés [au baptême] ne pèche plus, mais qu'il demeure pur (2). » Le baptisé est sorti vivant du sein des eaux, il a reçu le sceau du fils de Dieu. Mais ce sceau, il faut le conserver intact (3).

Dans les *Acta Thomae,* quand il a donné le baptême aux nouveaux convertis, ce baptême qui « ressuscite l'âme trois fois », l'apôtre bénit le pain : Seigneur, dit-il, « fais de ce pain le pain de vie, pour que ceux qui en mangeront restent incorruptibles : Toi qui as daigné permettre qu'ils reçoivent ce don, daigne permettre qu'ils participent à ton royaume, qu'ils demeurent toujours immaculés en cette vie, afin que demeurant tels ils reçoivent ces immortels et grands bienfaits » (4).

Telle est la notion que la conscience chrétienne du IIe siècle a de la vie, de la très pure vie qui doit être celle du baptisé.

Sans doute, il n'était pas impossible au baptisé de garder toute sa vie cette pureté baptismale : la sainteté était assez commune parmi les chrétiens pour que la conservation de cette pureté ne parût pas être un privilège spécial. En thèse, cette fidélité était normale. Et cette thèse est celle qu'exprimait déjà l'épître aux Hébreux : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés [dans le baptême], qui ont goûté le don céleste [de l'Eucharistie], qui ont en leur part du saint Esprit, qui ont goûté la beauté de la parole de Dieu et les puissances du siècle à venir, — et qui sont tombés, — soient une seconde fois renouvelés et convertis... Quand une terre est abreuvée par la pluie qui tombe souvent sur elle, quand elle produit une herbe utile

(1) Voyez la *Revue biblique*, 1894, p. 503; 1895, p. 137 et 473; 1896, p. 360.
(2) *Sim.* IV, 3.
(3) *Sim.* IX, 16 (cf. *Vis.* III, 3). *Sim.* VIII, 6.
(4) *Acta Thomae* (éd. Max Bonnet), p. 73.

à ceux pour qui elle est cultivée, elle participe à la bénédiction de Dieu; mais si elle produit des épines et des ronces, elle est réprouvée et près d'être maudite, et sa fin est d'être brûlée (1). »

Mais, en fait, la vie contredisait douloureusement cette thèse. La loi de Dieu était comme un saule, arbre vivace entre tous et dont les rameaux, quand on les coupe et qu'on les met en terre, sont capables de pousser, de verdir, de fleurir : et c'est la figure des fidèles. Combien cependant Hermas aperçoit de ces rameaux qui sont languissants, ou desséchés, ou pourris? Ils figurent les âmes « qui ont entendu [la parole de Dieu], qui ont cru, qui ont reçu le sceau, mais qui ne l'ont pas gardé intact ». Voici les « apostats et les traîtres », ceux qui renient le Seigneur et ceux qui dénoncent leurs frères. Voici les chrétiens qui retournent aux plaisirs de ces païens au milieu desquels ils vivent (2). Voici des riches, des *honestiores,* qui par superbe tournent le dos aux petits dont leur foi les avait faits les frères. Voici les gens de négoce qui par intérêt et pour un gain sordide trahissent le Seigneur. Voici les ambitieux qui ont la folie de briguer les premières places (3)... L'auteur de l'*Apocalypse de saint Pierre* voit dans l'autre monde le lieu destiné au châtiment des pécheurs : il est rempli de fidèles qui ont failli. Ceux-ci ont « blasphémé la voie de la justice » et « déserté la voie de Dieu » : ce sont les apostats dont parlait Hermas. Ceux-là, hommes et femmes, se sont livrés à la fornication et aux vices contre nature. D'autres sont des meurtriers ou leurs complices. Là les faux témoins, les usuriers, les riches « sans pitié pour les orphelins et les veuves et sans souci des commandements de Dieu ». Le châtiment est terrible, vagues de feu, souffles empestés, anges suppliciers rivalisant à punir chaque faute selon son espèce, et à moraliser les vivants par la terreur.

Comment parer cette faillite?

*
* *

Une solution radicale s'offrit à l'esprit de quelques docteurs, qui consista à tenir la faute des fidèles pour indifférente. Hermas a connu de pareils docteurs : il les dénonce comme des « hypocrites », et leurs doctrines comme des « doctrines étrangères » à la conscience de l'Église.

(1) *Hebr.* VI, 4-8.

(2) Iren. *Contra haer.* I, 6, 3, signale le scandale donné par les hérétiques qui n'ont pas scrupule de manger les viandes immolées aux idoles, d'assister aux réjouissances données par les païens en l'honneur des idoles, et aux spectacles odieux aux hommes et à Dieu des combats de gladiateurs et des combats de bêtes féroces.

(3) *Sim.* VIII, 6-7.

Mais ces étrangetés ne sont point inoffensives, elles « pervertissent les serviteurs de Dieu, surtout ceux qui ont péché, en ne les laissant point se convertir, mais en les rassurant par des affirmations insensées » (1). Hermas les dénonce ailleurs, — si ce sont les mêmes, — comme des casuistes sans conscience qui, par une pensée de lucre, jouent un personnage et enseignent les hommes « selon leurs concupiscences », « hypocrites et docteurs de mal » (2). Irénée connaît de même des hérétiques, des Valentiniens, qui permettent à leurs disciples toutes les voluptés, d'après cette maxime que la chair a droit à la chair et l'esprit à l'esprit (3). D'autres, les Carpocratiens, professent que l'homme est sauvé par la foi et par la charité, et que tout le reste est indifférent : le bien et le mal, le juste et l'injuste, n'existent que dans l'opinion des hommes : en soi rien n'est mal (4). Étrange audace, conclut Irénée, que des hommes se réclament de Jésus comme de leur maître, de Jésus qui condamne non seulement le mal, mais le seul désir et la pensée du mal, alors qu'ils rivalisent avec les Cyniques (5).

La contradiction de ce cynisme et de l'Évangile était trop criante pour ne pas répugner invinciblement. Les âmes de bonne, mais faible volonté, se désespéraient : elles « n'espéraient pas le salut, à cause des actes qu'elles avaient commis » (6). Si tant d'autres tournaient le dos aux saints, n'était-ce pas que leur misère les persuadait que cette sainteté était, dans le monde, dans les affaires, dans les charges, irréalisable? Irénée nous montre l'angoisse de femmes tombées, et « leurs consciences brûlées comme au cautère... ». Les unes « silencieusement désespèrent de la vie de Dieu, d'autres renoncent absolument [au christianisme], d'autres restent hésitantes et sont, comme dit le proverbe, ni dedans, ni dehors » (7). L'Église chrétienne était profondément troublée de la fragilité de ses baptisés opposée à la pureté de son idéal.

*
* *

Par réaction, un rigorisme s'affirmait, impérieux, non moins redoutable à l'Église, mais dont on est surpris de constater combien fut grande sa popularité.

(1) *Sim.* VIII, 6-5.
(2) *Sim.* IX, 19.
(3) *Contra haer.* I, 6, 3.
(4) *Contra haer.* I, 25, 5. Cf. I, 26, 3; 28, 2; 31, 2.
(5) *Contra haer.* II, 32, 2 : « Cynicorum indifferentiam aemulantes ».
(6) *Sim.* VIII, 9, 4.
(7) *Contra haer.* I, 13, 7.

L'*Évangile selon les Égyptiens,* au milieu du second siècle, prêtait au Sauveur les maximes de l'ascétisme intégral. Jusques à quand dominera la mort? demandait Salomé. Et le Seigneur répondait : « Elle dominera, tant que vous, femmes, vous enfanterez. » On ne pouvait plus nettement faire de la virginité une condition du règne de Dieu. Le Seigneur insistait : « Je suis venu, disait-il, supprimer les œuvres de la femme (1). » Un temps viendrait où « le vêtement de honte, c'est-à-dire le corps, serait foulé aux pieds », et où « il n'y aurait plus ni mâle ni femelle ».

Dans les *Actus Petri cum Simone,* découverts par M. Studemund, et qui sont un fragment de la περίοδος Πέτρου du second siècle, la prédication de S. Pierre à Rome a pour maxime première l'observation de la chasteté. Ainsi l'entendent bien les femmes qui se convertissent, non seulement les concubines du préfet Agrippa, mais tout autant la femme légitime du clarissime Albinus, ami de César. La conversion est à ce prix : « *Complures aliae honestae feminae, audientes verbum de castitate, recedebant a viris suis, et viri a mulieribus, propter quod vellent caste et munde Deo servire* (1). »

Dans les *Acta Thomae,* le Christ tenait à deux jeunes époux, au premier soir de leurs noces, le discours suivant : « Si vous vous abstenez de ce commerce de souillure, vous deviendrez des temples saints, purs... Vous aurez préféré les noces pures et véritables. Vous serez les parauymphes [de l'Époux céleste], ceux qui entrent dans la chambre nuptiale de l'immortalité et de la lumière. » Les deux jeunes époux sont convaincus, et le lendemain ils font part à leurs parents de la joie inattendue qui les remplit. « Bien loin de moi est l'œuvre de honte et de confusion, s'écrie l'épousée : je suis unie à un homme véritable! » Et l'époux : « Merci à toi, Seigneur, qui m'as éloigné de la souillure, qui as semé en moi la vie, qui m'as guéri de l'incurable, qui m'as donné la santé de la sagesse (3). »

Dans un autre épisode des *Acta Thomae,* une femme de qualité, Mygdonia, est convertie par l'apôtre au dessein de « demeurer dans une pureté perpétuelle ». Le mari, Charisios, porte plainte auprès du roi contre saint Thomas, ce magicien hébreu qui prêche un Dieu nouveau, et qui proclame que si les maris n'abdiquent pas leurs droits sur leurs femmes et pareillement les femmes leurs droits sur leurs maris, il n'y a aucun espoir de vie éternelle. Thomas se défend devant le roi : « S'il faut, dit-il, obéir à un roi de ce monde, combien

(1) E. Nestle, *Novi Testamenti graeci supplementum* (Leipzig 1896), p. 72.
(2) R. A. Lipsius, *Acta Petri* (Leipzig 1891), p. 85-87.
(3) M. Bonnet, *Acta Thomae* (Leipzig 1883), p. 11-13. Cf. p. 44.

plus faut-il obéir au roi céleste, avec gravité, avec pureté, hors de tous les plaisirs charnels, loin de toute fornication, de toute luxure, de tout larcin, de toute ivrognerie, de toute servitude du ventre et de toutes les actions mauvaises (1)? »

Dans les *Acta Pauli et Theclae* la prédication prêtée à saint Paul se résume en quelques béatitudes où l'ascétisme a le premier rôle. Paul étant venu dans la maison d'Onésiphore à Iconium, « il y eut grande joie, et prière à genoux, et fraction du pain, et discours de Paul sur la continence (περὶ ἐγκρατείας) et sur la résurrection ». Paul disait : « Heureux ceux qui sont purs de cœur, car ils verront Dieu ; heureux ceux qui gardent pure leur chair, car ils deviendront le temple de Dieu ; heureux les continents (ἐγκρατεῖς), car Dieu leur parlera ; heureux ceux qui ont femme comme s'ils n'en avaient point, car ils hériteront de Dieu ; heureux les corps des vierges, car ils plairont à Dieu et ne perdront pas le prix de leur pureté. » La vierge Thékla, entendant cette prédication, renonce à son fiancé et au mariage promis. Grand est l'émoi dans Iconium, car toutes les femmes et tous les jeunes hommes vont entendre Paul et recevoir sa doctrine, qui est : « Il faut craindre un seul Dieu et vivre dans la pureté » ; et encore : « Il n'y a de résurrection que pour qui demeure pur (2) ».

Pour ces moralistes, la vie chrétienne n'est véritable que si elle est la pureté des anges. La continence est la vertu à laquelle on s'engage par le baptême. Hors de la pureté pas de salut. Cette morale a un nom dans les hérésiologies, l'encratisme, mais les Encratites ne sont pas une secte. Saturnin et ses disciples sont signalés par saint Irénée (Irénée dépend ici de saint Justin) comme « séduisant nombre d'âmes par leur continence affectée », comme professant que le mariage et la paternité sont œuvres sataniques. Mais Marcion aussi est signalé par saint Irénée comme le maître de ceux qui sont appelés *continents*, qui prêchent contre le mariage, qui détournent la créature de sa fin, qui accusent obliquement celui qui créa dans l'humanité le mâle et la femelle (3). L'encratisme déborde l'école de Marcion. Car Jules Cassianos, signalé comme le doctrinaire de l'encratisme (*Encratitarum vel acerrimus haeresiarches*), est un disciple, non de Marcion, mais de Valentin (4). L'auteur des *Philosophoumena* (*ca.* 220-230), qui a pu voir autour de lui beaucoup d'Encratites, assure qu'ils ne sont point dissidents de la foi de la grande Église. « Ils se donnent, dit-il, le nom

(1) *Acta Thomae*, p. 55-73.
(2) *Acta Petri*, p. 238-244.
(3) *Contra haer.* I, 24, 2; 28, 1.
(4) Hieronym. *Comm. in Gal.* VI, 8.

d'Encratites ; mais sur Dieu et sur le Christ ils professent exactement la foi de l'Église (1). » C'est un encratite sûrement cet évêque de Cnossos auquel Denys, évêque de Corinthe (*ca.* 170), écrit de ne point « imposer aux fidèles la chasteté comme un lourd fardeau, mais d'avoir égard à la faiblesse de la plupart » (2). L'encratisme est donc un esprit, non une secte, un esprit répandu dans l'Église même, au second siècle.

De cet ascétisme catholique, on a un spécimen dans la *Secunda Clementis*. L'auteur cite la maxime de l'*Évangile selon les Égyptiens* sur « les deux qui deviennent un », sur l'annihilation des sexes : « Si vous faites ainsi, le royaume de mon Père viendra. » Sans doute, le presbytre, anonyme auteur de cette homélie qui porte le nom de *Secunda Clementis,* atténue la rigueur de la maxime prêtée au Christ ; mais il la cite ; elle avait donc cours et autorité parmi les fidèles. Son homélie est toute pénétrée d'ascétisme. Le chrétien doit « garder sa chair comme un temple de Dieu ». Il doit « garder pure sa chair et observer les commandements du Seigneur, pour conquérir la vie éternelle ». Il doit « garder pure sa chair et immaculé le sceau [de son baptême], pour conquérir l'éternelle vie ». Car ceux « qui n'auront pas gardé le sceau, leur ver ne mourra pas, leur feu ne s'éteindra pas ». Et le presbytre résume toute son homélie et sa morale, en disant : « Je ne crois pas vous avoir donné un vil conseil sur la continence (3). »

En un temps où le martyre était un sort ordinaire, il faut pardonner à la prédication populaire d'avoir demandé à tout chrétien de l'héroïsme (4). Mais, évidemment, la distinction des préceptes et des conseils ne marquait pas dans cette prédication.

*
* *

Si répandue qu'ait pu être cette morale ascétique, il est incontestable qu'à côté d'elle, moins ambitieuse, moins littéraire surtout, s'affirmait une morale sensiblement différente, qui a trouvé dans le *Pasteur* d'Hermas son expression la plus ancienne et non la moins autorisée.

Comme l'*Épître aux Hébreux,* comme la *Prima Petri,* comme la *Prima Clementis,* le *Pasteur* d'Hermas est un document romain. A cette ori-

(1) *Philosophoum.* VIII, 20.
(2) Euseb. *H. E.* IV, 23, 8.
(3) *II Clem.* 7, 8, 9, 13, 15.
(4) Voyez un écho de ces doctrines dans la *Passion* de sainte Cécile.

gine il dut de se répandre très vite et très loin. De plus, il est une apocalypse : le nom d'Hermas, qui se donne comme le voyant de cette apocalypse, rappelait un chrétien salué par saint Paul à la fin de l'*Épître aux Romains* (XVI, 14) : Hermas lui-même prétend recevoir l'ordre d'adresser son apocalypse à un Clément (*Vis.* II, 4, 3), que l'on devait aisément confondre avec l'auteur de la *Prima Clementis*. Ces rencontres ou ces artifices contribuèrent à accréditer le *Pasteur*. Irénée et Tertullien le citent comme une « écriture »; le *De aleatoribus* et Clément d'Alexandrie, comme une « écriture divine »; Origène, comme une « écriture reçue dans les Églises, mais non reconnue par toutes pour divine ». L'Église de Rome, qui avait un canon plus ferme et quelque raison de connaître mieux l'origine du *Pasteur*, déclare, dans le *Canon* dit *de Muratori*, que cette apocalypse n'a rien d'apostolique, qu'elle est au contraire une composition toute récente, qu'elle a été publiée à Rome sous l'épiscopat de Pius (*ca.* 140-150), qu'elle est l'œuvre du frère même de Pius, et qu'on doit la lire, mais qu'on ne peut pas la lire publiquement au peuple dans l'église comme si elle était à mettre au rang des écrits des prophètes ou des apôtres (1). L'Église de Rome, en dissipant l'équivoque dont aurait pu s'accroître le crédit du *Pasteur*, confirmait cependant l'autorité de ce livre né dans le presbytérat romain, et qui, s'il n'avait rien du caractère d'un livre prophétique ou apostolique du canon, s'il n'avait pas non plus la haute dignité d'écrits, comme la *Prima Clementis*, lus publiquement au peuple, exprimait cependant la doctrine du presbytérat romain : *legi oportet*.

La rapidité avec laquelle le *Pasteur* se répandit, témoin Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie, la persistance du crédit qu'on lui attribua, prouvent que la doctrine du *Pasteur* répondait à des sentiments réels et communs. L'exposition du *Pasteur* qui n'a rien d'abstrait, où l'hellénisme d'un Justin ne se montre pas plus que la spéculation gnostique, où le genre apocalyptique adopté par l'auteur n'a pas un emprunt à l'imagerie judaïque des anciennes apocalypses, où l'allégorisme, celui de l'*Épître aux Hébreux* ou de l'*Épître de Barnabé*, ne marque pas, et où ne marquent pas davantage la dialectique et les concepts des épîtres de saint Paul, cette exposition dépouillée donne l'impression d'un christianisme pratique, préoccupé de conduite et de salut, d'œuvres pies et de fins dernières. On a dit, avec justesse, que le *Pasteur* « nous apprend combien le christia-

(1) *Muratorianum*, ap. Preuschen. *Analecta* (Freiburg 1893), p. 134 : « ... Legi eum quidem oportet,... publicare vero in ecclesia populo neque inter profetas... neque inter apostolos... potest ».

nisme de la communauté romaine primitive porte déjà clairement le cachet du catholicisme romain ultérieur », et on en a pris occasion de conclure qu'il « faut bien se garder de ne consulter que le philosophe Justin pour connaître » la conscience chrétienne du deuxième siècle, « mais aussi, et plus encore peut-être », l'écrivain populaire, le prêcheur peu lettré « qui pense et sent comme la foule », et dont l'invention pauvre et sans éclat nous révèle « plus fidèlement sans doute » le sentiment populaire et la foi des simples » (1).

Or il n'y a qu'une pensée dans le *Pasteur,* qui est de rendre l'espoir du salut au chrétien tombé dans le péché. Sa thèse générale est « le pardon des péchés à la suite d'une sincère repentance » ; la mission revendiquée par Hermas est « l'annonce aux saints déchus que, même pour eux, il y a encore possibilité de récupérer le salut perdu, à condition que sans aucun délai ils se repentent de tout leur cœur » (2).

Prenons garde toutefois que ce message dont se charge Hermas semble assez nouveau pour qu'Hermas ait senti le besoin de l'attribuer à l'Église elle-même. Une femme âgée, personnification de l'Église, est apparue à Hermas, qu'elle appelle Hermas « au grand cœur, impassible, toujours riant », Hermas « le continent » (Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής) : elle lui a donné l'ordre de purifier sa maison de tout péché, car Dieu veut garder la maison d'Hermas. Pour cela, qu'Hermas ne cesse de ramener ses enfants à leur devoir, afin que Dieu puisse guérir les fautes de la maison d'Hermas et de tous les saints. Le dessein de Dieu, révélé ainsi à Hermas par l'Église, est extraordinaire comme un jubilé. Hermas, semble-t-il, n'ose présenter le pardon qu'à titre de grâce exceptionnelle et seulement en vue de la fin prochaine du monde. Toutes les fautes commises par les enfants d'Hermas et tous les saints « jusqu'à ce présent jour » où l'apocalypse est donnée, leur seront remises si de tout cœur ils se convertissent : mais, passé ce jour fixé, si une faute est commise par eux, plus de salut, car la conversion pour les justes a une fin. Quant à Hermas, ce qui le sauve, c'est sa simplicité et sa continence (πολλὴ ἐγκράτεια), l'encratisme reste pour l'Église un idéal ; il est l'honneur et le salut d'Hermas ; mais les saints faillis se voient octroyé un droit au repentir. Un jour est annoncé, jour de pardon, où « tous seront purifiés de leurs fautes antérieures » (3).

(1) J. Réville, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas* (Paris 1900), p. 29.

(2) *Id.* p. 11.

(3) *Vis.* I-II.

Une tour est montrée à Hermas, qui se bâtit sur l'eau, car l'eau du baptême est la source unique de la vie et du salut. La tour est construite de pierres cubiques, blanches, appareillées, qui figurent les apôtres, les épiscopes, les didascales, les diacres, ceux qui ont rempli leur ministère avec pureté, et dont les uns sont morts, les autres vivent encore. Puis d'autres pierres, qui figurent les martyrs et les fidèles saints. Au pied de la tour on peut voir les pierres qui sont inutiles et refusées à jamais : les faux fidèles qui ont cru hypocritement, c'est-à-dire sans rien abandonner de leur iniquité ; ceux qui ont cru, mais qui n'ont pas persévéré ; ceux qui ayant la foi ont renié le Seigneur au moment de la tribulation : pas de salut pour eux. Entre les saints et les réprouvés, il y a les fidèles qui ont péché et qui veulent se convertir : qu'ils se convertissent et ils seront acceptés dans les assises de la tour. Mais si la construction de la tour est achevée avant qu'ils se soient convertis, ils n'auront aucune place dans l'édifice (1).

Hermas maintient l'idéal de la pureté baptismale, cette chasteté de la vérité (ἁγνότης τῆς ἀληθείας) dont les vrais chrétiens ne doivent point déchoir. Il conçoit l'Église comme une Église de parfaits. Mais l'indulgence le presse, et la lutte de son idéal et de son indulgence, qui résume la vie morale de son temps, est au fond le vrai sujet du *Pasteur*. Il conçoit le salut plus large que l'Église visible : des âmes se convertiront qui pourtant dans la tour mystique ne seront pas appareillées, mais seulement dans une autre place beaucoup plus humble (2). La tour mystique est gardée par sept femmes, qui sont sept vertus : la première est la foi, qui a pour fille la continence (ἐγκράτεια). Les autres vertus sont la Simplicité, la Science, l'Innocence, la Pudicité, la Charité. Celui qui accomplira les œuvres de ces vertus, aura sa demeure dans la tour avec les saints de Dieu. Mais de toutes ces vertus la plus belle, la préférée, est la Continence, et « quiconque observera la Continence sera heureux en cette vie et héritera la vie éternelle » (3). Ceux que le Seigneur élit pour la vie éternelle « seront sans tache, purs », leur cœur immaculé ; la vie chrétienne consiste à croire, à craindre Dieu et à être continent (4). Mais cet encratisme est un encratisme adouci : être continent, pour Hermas, c'est s'abstenir de toute malice et faire le bien. L'encratite d'Hermas s'interdira l'adultère et la fornication, l'ivrognerie, le vol, le dol, le faux témoignage,

(1) *Vis.* III, 2-7. *Sim.* VIII, 9, 4; X, 4.
(2) *Vis.* II, 7.
(3) *Vis.* III, 8.
(4) *Vis.* IV, 2 et 3. *Mand.* I et VI, 1.

le blasphème, l'hypocrisie : il pratiquera la foi, la crainte de Dieu, la charité, la concorde, la patience ; il secourra les veuves, les orphelins et les pauvres ; il sera hospitalier et aumônier (1). Ces commandements sont élémentaires et ils ne représentent que les devoirs communs de la vie chrétienne : l'ascétisme n'y a point de part.

La vie chrétienne perd de son héroïsme pour devenir réalisable. Encore paraît-elle à Hermas difficile à pratiquer fidèlement. Le Pasteur l'assure que le chrétien n'a qu'à se revêtir de la concupiscence du bien et détester la concupiscence du mal, pour se mener où il voudra comme on mène un cheval dressé. Mais cette pédagogie paraît à Hermas surhumaine ; il doute que de tels préceptes, qui sont beaux, puissent être observés, car ils sont « excessivement durs ». Le Pasteur réplique que l'énergie de l'homme y peut suffire : « Si tu te dis qu'ils peuvent être observés, tu les observeras aisément. » Et l'obligation n'en est pas moins impérieuse : « Si tu ne les observes pas, il n'y aura de salut ni pour toi, ni pour tes enfants, ni pour ta maison. » Tout de suite pourtant le Pasteur, comme déjà l'Église, enseigne que le chrétien failli ne doit pas désespérer du salut : qu'il se convertisse de tout son cœur, qu'il accomplisse la justice tout le reste de sa vie, et Dieu, qu'il servira en droiture, est disposé à guérir ses fautes antérieures (2).

Ainsi la doctrine essentielle d'Hermas est bien de réagir contre le rigorisme en le ménageant, de conserver ses préceptes en les interprétant avec bénignité, et d'autre part d'affirmer la vertu du repentir. Hermas, en effet, ne conçoit pas que Dieu soit un maître dur et jaloux. Le Seigneur est magnanime, dit-il, et dès lors qu'il a appelé des âmes à la foi, « il veut les sauver » (3). Hermas dit encore : « Dieu n'a point de ressentiment contre ceux qui reconnaissent leurs fautes, il leur est miséricordieux (4). » Mais cette paternité miséricordieuse et magnanime, ce désir divin du salut des âmes baptisées est inefficace sans le mouvement propre du pécheur, qui ne saurait être guéri par Dieu s'il n'a d'abord voulu lui-même sa guérison.

* * *

Si tel est le principe de l'indulgence, il est clair qu'aucune faute ne devra être exclue du droit d'en bénéficier. Seuls les pécheurs se-

(1) *Mand.* VIII.
(2) *Mand.* XII, 6.
(3) *Sim.* VIII, 11.
(4) *Sim.* IX, 23.

ront réprouvés « qui auront péché et qui ne se seront point convertis », comme les païens seront réprouvés parce qu'ils n'ont pas connu leur créateur (1). La concupiscence du mal est figurée aux yeux d'Hermas par des femmes belles, mais de noir vêtues, aux épaules découvertes, aux cheveux épars, tandis que les vertus sont figurées par des vierges pudiques et blanches. Hermas imagine des fidèles, qui, après avoir pris rang avec les saints dans la tour mystique, se sont laissé détacher de la tour par le désir de ces femmes mauvaises. Hermas demande : « Si ces hommes se convertissent, s'ils répudient le désir de ces femmes, s'ils reviennent, ne seront-ils pas à nouveau recueillis dans la maison de Dieu? » Et Hermas s'entend répondre : « Oui, ils seront recueillis, à condition qu'ils répudient les œuvres de ces femmes... Mais s'ils ne se convertissent pas, d'autres les remplaceront, et eux pour jamais seront rejetés (2). »

Nous pouvons préciser : l'adultère, le meurtre, l'apostasie, ces trois fautes qui plus tard constitueront de véritables cas réservés, ne sont pas exclus du bénéfice du pardon.

Hermas suppose le cas où une femme chrétienne commet un adultère. En Romain qui sait que l'adultère entraîne la répudiation, Hermas se demande si le mari pèche en continuant de vivre avec sa femme coupable. La réponse est qu'il ne pèche pas, tant qu'il ignore l'adultère de sa femme; mais s'il en a connaissance et si la femme ne se convertit pas, mais persévère dans sa conduite coupable, il doit la répudier et vivre seul. Que si sa femme, après avoir été répudiée, se convertit, fait pénitence et veut revenir à son mari, son mari doit la recevoir, et, s'il ne la reçoit pas, il commet un grand péché. Car « il faut recevoir celui qui a péché et qui se convertit » de son péché (3). Et son mari, après l'avoir répudiée, n'a pas la faculté de prendre une autre femme, pour cette raison, non pas que le premier mariage demeure, mais que le mari, en prenant une seconde femme, ravirait à la première l'occasion de se repentir, si indiscutable est pour Hermas le droit de l'adultère au pardon.

Que le meurtrier ait droit aussi au pardon, c'est ce qu'établit au mieux un récit rapporté par Clément d'Alexandrie et emprunté par lui très certainement à l'enseignement des presbytres d'Asie (4). Il est

(1) *Sim.* IV.

(2) *Sim.* IX, 14.

(3) *Mand.* IV, 1. Nous verrons plus loin quelle restriction Hermas apporte à ce principe.

(4) *Quis dives salvetur.* Ce récit n'a rien de commun avec la περίοδος Ἰωάννου, et le pseudo-Abbias le tient de Clément par l'intermédiaire de Rufin et d'Eusèbe (*H. E.* III, 23). Clément le donne comme un λόγον παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον, un récit traditionnel et oral.

peu de récits plus populaires. Lorsque l'apôtre Jean fut revenu de l'île de Patmos à Éphèse, sollicité de tous côtés, il allait visiter les localités voisines peuplées de païens, tantôt pour établir des évêques, tantôt pour admettre dans le clergé les fidèles que l'Esprit-Saint désignait, tantôt pour organiser entièrement des églises. Il vint ainsi à une ville peu éloignée, « dont quelques-uns disent le nom ». L'apôtre y remarqua un adolescent, beau de visage et de caractère ardent, qu'il recommanda solennellement à l'évêque. « Le presbytre, ayant pris l'adolescent dans sa maison, le nourrit, l'éduqua, et finalement l'initia [aux saints mystères]; après quoi, il se relâcha de ses soins et de sa vigilance, pensant que le sceau du Seigneur était une suffisante sauvegarde. » Le jeune homme fut entraîné par des adolescents de son âge, oisifs et dissolus : ce furent d'abord des banquets, puis des courses nocturnes pour détrousser les passants; enfin, « méconnaissant entièrement le salut de Dieu, et ne voulant plus rien que de grand dans le crime même, il réunit ses amis, forme une bande de brigands dont il prend la conduite, et devient sans rival dans la violence et le crime. Quand l'apôtre Jean revint et qu'il demanda à l'évêque ce qu'il avait fait du dépôt confié à sa garde, l'évêque ne put que répondre en pleurant : « Celui-là est mort. » Et comme Jean demandait de quelle mort : « Il est mort à Dieu, » répondit l'évêque.

Ce récit est trop connu pour que nous ne l'abrégions pas. L'apôtre Jean court à la recherche du jeune homme, qu'il trouve dans la montagne au milieu de sa troupe. Mais le jeune homme à la vue de l'apôtre prend la fuite. Et Jean courait après lui de toutes ses forces, oublieux de son âge, criant : « Pourquoi fuis-tu, mon enfant?... Je suis ton père, aie pitié de moi, mon enfant, ne crains rien, tu as encore l'espoir de vivre... » L'autre « s'arrêta, baissant les yeux; ensuite il jeta ses armes; puis, tremblant, il se mit à pleurer amèrement, et, tombant dans les bras du vieillard, ses sanglots étaient toute son apologie, ses larmes le baptisaient une seconde fois » (1).

Adultères et meurtriers peuvent donc retrouver la vie qu'ils ont perdue. Hermas n'exclut pas les apostats, mais pour ces derniers il distingue les espèces de leur apostasie. Il accorde la faculté de se convertir aux chrétiens qui ont renié le Seigneur, pourvu qu'ils ne l'aient pas renié de cœur. Et, de peur que cette casuistique ne fausse la règle du devoir, Hermas marque que cette faculté vaut pour le passé, et non pour l'avenir (2).

(1) Hermas (*Sim.* VIII, 6, 3) présente de même la μετάνοια comme une seconde σφραγίς. Cf. *Sim.* IX, 16, 2-4.

(2) *Sim.* IX, 26.

Toutefois on ne conçoit pas que l'exercice de cette miséricorde divine soit sans condition et, pour ainsi dire, à la seule merci du pécheur. Que le pécheur se convertisse de tout son cœur, mais qu'il ne croie pas que ses fautes lui sont remises aussitôt, car il n'en est « pas tout à fait » ainsi. Nos moralistes du second siècle distinguent la conversion (μετάνοια) et la guérison (ἴασις) : la première est l'œuvre de l'homme pécheur, la seconde est le don de Dieu. Il faut que, une fois converti, le pénitent fasse souffrir son âme : il faut qu'il l'humilie ; il faut qu'il la mortifie. C'est seulement après ces épreuves que Dieu lui donnera la guérison. Ce mot de guérison revient à mainte reprise sur les lèvres d'Hermas. Il la comprend comme une intervention de Dieu. Car à « Dieu seul » il appartient de guérir, lui seul étant tout-puissant. Au pécheur il appartient de se purifier de ses actions mauvaises et de n'ajouter plus une faute aux fautes ci-devant commises : à ce prix, il recevra « la guérison de ses péchés anciens ». Cette purification laborieuse, placée ainsi entre la conversion du pécheur et sa guérison, contient en germe les éléments satisfactoires de la discipline pénitentielle à venir, satisfaction, tarification, indulgences (1).

Cette doctrine n'est pas particulière à Hermas. Elle se retrouve dans le beau récit de Clément d'Alexandrie sur le jeune meurtrier ramené par l'apôtre Jean. Car il n'a pas suffi à l'apôtre de voir couler les larmes de repentir, ni à Clément d'ajouter que les larmes du jeune homme le baptisaient une seconde fois. L'apôtre, en effet, ramène le pécheur à l'Église, et alors commencent les exercices de la purification laborieuse : Jean conjure Dieu par des prières persévérantes, il rivalise avec le pénitent de jeûnes continuels, il restaure sa conscience par des entretiens touchants, et il ne le quitte que quand il l'a restitué à l'Église. Ici s'accuse une nuance sensible déjà chez Hermas : ce travail de l'âme sur elle-même est moins une satisfaction donnée à Dieu qu'une cure méthodiquement conduite. Clément d'Alexandrie voit dans le retour du jeune homme à l'Église « un grand exemple de conversion et une grande leçon de palingénésie ».

Conversion et guérison sont les deux termes fermement posés par eux. Hermas, qui est le plus près de la rigueur ancienne, ajoute un autre terme, une autre condition : on ne peut se convertir qu'une fois. La femme adultère doit être pardonnée si elle se convertit, car

(1) *Sim.* IX, 23, 5 ; *Sim.* VIII, 11 ; *Sim.* V, 7, 3 ; surtout *Sim.* VII, 1. Sur ce dernier passage, MM. Gebhardt et Harnack mettent la note suivante : « *Habes hic initia perversæ illius ecclesiasticæ disciplinæ, quam postea Romani late excoluerunt* ». Ce jugement est exact, sinon respectueux.

« il faut recevoir le pécheur qui se convertit, mais sans excès, puisque pour les serviteurs de Dieu il est une conversion, une seule » (1). La crainte d'excéder dans l'indulgence a suggéré cette restriction arbitraire, d'autant plus arbitraire qu'elle est attribuée à Dieu. Elle n'implique pas une disposition juridique de l'Église, une discipline. Non, la guérison du converti est, pour Dieu, conditionnelle : « Garde-toi, dit le Pasteur, et le Seigneur miséricordieux te guérira, à condition que désormais tu ne souilles plus ni ta chair, ni ton esprit : garde-toi pur, et tu vivras pour Dieu (2). » On comprend dès lors que le pécheur, converti de ses fautes, vive désormais dans une expiation de tous les instants. Irénée parle de femmes qui, après être tombées dans l'hérésie et dans la fornication, sont revenues à l'Église, mais ont passé tout le reste de leur vie dans les gémissements et les larmes (3).

*
* *

En dépit de ces restrictions, le principe est affirmé du droit au pardon pour le chrétien failli. Hermas l'affirme au nom du presbytérat romain et de la conscience chrétienne. Mais l'encratisme est encore trop répandu, il s'accorde trop bien avec le pharisaïsme qui est l'ivraie de toute forte vertu, pour ne pas faire échec longtemps à la doctrine indulgente et pour ne l'obliger pas à des concessions, nous venons de le voir, et aussi à des controverses. Parmi les lettres de Denys, qui fut évêque de Corinthe vers 170, il en est une adressée aux églises du Pont sur le mariage et la continence (Περὶ γάμου καὶ ἁγνείας), c'est-à-dire sur la question encratite : elle était donc le sujet de discussions et de divergences entre églises. La doctrine de l'évêque de Corinthe est résumée par Eusèbe en une proposition : Denys, dit-il, « pose en règle qu'il faut recevoir ceux qui se convertissent de n'importe quelle chute, soit péché, soit même égarement hérétique » (4). C'est la doctrine d'Hermas, sans les restrictions et les hésitations d'Hermas. On ne peut affirmer plus catégoriquement le droit au pardon. Mais s'il est affirmé ainsi, ne serait-ce pas qu'il était mis en question ailleurs? Marcion, fils de l'évêque de Sinope, semble avoir été élevé dans les maximes encratites : il tombe dans le désordre : quand il veut obtenir le pardon promis au pécheur qui se convertit, son père le lui refuse impitoyablement. Marcion, toujours repentant, arrive à Rome et de-

(1) *Mand.* IV, 1, 8. Cf. IV, 3, 6.
(2) *Sim.* V, 7, 4. Cf. *Sim.* VI, 1, 4.
(3) *Contra haer.* I, 13, 5.
(4) Euseb. *H. E.* IV, 23, 6.

mande à être reçu par les presbytres romains : ceux-ci refusent, mais seulement par égard pour l'évêque de Sinope. Le fait est rapporté par saint Épiphane, qui a dû l'emprunter à saint Hippolyte. On en peut déduire que l'évêque de Sinope était plus rigoureux que les presbytres romains (1).

Il faut conclure : l'Église a cru, comme elle croit toujours, à la possibilité pour le chrétien de garder la pureté baptismale. La vocation de l'Église est d'être une communion de saints. L'enthousiasme a tendu à faire de cet idéal la règle commune et la condition du salut, en méconnaissant la distinction des conseils et des préceptes. La conscience chrétienne ne s'est pas laissé fausser : l'expérience a fait sentir de plus en plus que la bénignité était la règle pratique, que le baptême ne devait pas constituer pour le baptisé une difficulté plus grande à être sauvé, que le repentir avait une vertu comparable à celle du baptême lui-même.

On discute sur le droit au pardon ; on entoure l'exercice de ce droit de conditions plus ou moins restrictives, en raison de ce sentiment très juste que l'Église, de même qu'elle règle l'initiation et administre le baptême, ne peut se désintéresser des voies et des actes du baptisé qui se convertit de son péché. Les prémisses sont posées des développements ultérieurs de la discipline. Il y a dans les communautés chrétiennes des controverses, des hésitations, des réactions, jusqu'au jour où le Montanisme montrera de quel côté est l'Église.

P. Batiffol.

Toulouse.

(1) Epiphan. *Haer.* XLII, 1. Cf. Philastr. *Haer.* 45 et Tertul. *Praescr.* 51.

LES

CHANTS LYRIQUES DES PROPHÈTES

STROPHES ET CHOEURS

Çà et là dans les écrits des prophètes tous les critiques reconnaissent aujourd'hui des strophes; mais sur la forme et la combinaison de ces strophes ils sont loin d'être d'accord. Le système de chant choral découvert dans les psaumes par le P. Zenner m'a paru se trouver exactement le même dans les poèmes des prophètes. Au début, deux strophes symétriques. Au milieu, une strophe dont le ton plus élevé, le lyrisme plus accentué, exprime souvent des menaces ou des consolations et des promesses messianiques; elle est appelée *strophe alternante,* parce que sa distribution, par le sens et par le rythme, en groupes de vers symétriques indique assez clairement une alternance dans le chant. Puis, encore deux strophes symétriques. Si le poème se continue, nouvelle strophe alternante, et ainsi de suite. De cette façon les deux chœurs ont chacun une part égale dans l'exécution du chant.

Essayons de formuler les lois de cette poésie.

1re Loi. *Une pensée par strophe.* Les strophes développent chacune une pensée distincte; et les groupes de vers qui composent la strophe expriment chacun un point de cette pensée; ces groupes sont formés par le sens, et marqués souvent par les mots. Donc, avant tout, la dimension des strophes se mesure aux pensées. La strophe alternante est tantôt plus courte que les autres, tantôt plus longue.

2e Loi. *L'inclusion.* Le cadre de chaque strophe est dessiné par certains mots, spécialement le nom divin *Iahvé,* répétés au commencement et à la fin.

3e Loi. *La symétrie.* La strophe et l'antistrophe sont composées d'un même nombre de vers disposés en groupes symétriques (les *stiques* de chaque vers ne sont pas toujours en nombre égal). Assez souvent l'antistrophe répète symétriquement quelques mots de la strophe. La symétrie n'est requise qu'entre strophe et antistrophe se suivant immédiatement.

4e Loi. *La culmination.* J'entends par là l'élévation du mouvement lyrique à son plus haut degré, au centre du poème, dans la strophe alternante.

I. — AMOS

Après le travail sur Abdias publié dans la *Revue biblique* en avril 1900, la disposition graphique et raisonnée des strophes d'Amos em-

portera probablement la conviction. Et s'il reste quelques doutes, ils seront sûrement dissipés par les études suivantes sur Isaïe, Osée, Michée, Joël, etc. On constatera, j'espère, que mes divisions sont rigoureusement fondées sur le sens, et sur la répétition de mots identiques à des intervalles symétriques. Si la même combinaison se reproduit dix fois, vingt fois, elle n'est point le jeu du hasard, mais une loi de la poésie lyrique des Hébreux.

Il est impossible de méconnaître dans Amos **1** 3—**2** 3 plusieurs groupes de vers, exactement délimités : 1. par la formule « *Voici ce que dit Iahvé — Iahvé l'a dit* » ; 2. par un certain nombre d'expressions identiques, « *Pour trois crimes... et pour quatre, c'est irrévocable. Je lancerai le feu... et il dévorera les palais* ». Manifestement la seconde strophe répond à la première par un plus grand nombre de mots répétés, « *captifs* », « *j'enlèverai ses habitants..., celui qui tient le sceptre* ». De même la cinquième strophe répond à la quatrième par ces mots : « *dans les cris d'alarme* », « *ses chefs* ».

Reste au milieu une strophe de six vers. Sur son contenu M. D. H. Müller a fait d'excellentes remarques, sans en tirer toutefois aucune conclusion générale. Avec raison le P. Zenner voit dans cette strophe une confirmation éclatante de sa théorie; mais il multiplie peut-être un peu trop, dans sa division, l'alternance du chant. Il n'y a là, me semble-t-il, que deux parties, parfaitement symétriques, commençant chacune par « *Voici ce que dit Iahvé* ». — Pourquoi ne pas compter ces deux parties pour deux strophes distinctes? — Pour deux raisons : d'abord, trois vers à eux seuls ne peuvent guère former une strophe; puis, surtout, à cause de l'analogie avec la plupart des poèmes, où l'unité de cette strophe centrale se trouve marquée très clairement par le sens ou l'inclusion. D'ailleurs, c'est ici une affaire de mots; l'important est de reconnaître au milieu du poème des groupements de vers de forme spéciale, avec une allure plus vive, pour rendre une pensée plus forte. Dans ce chant de menaces prophétiques, le point culminant est réservé aux nations les plus criminelles, coupables de la trahison d'un *frère*, d'hostilité contre un *frère* (1re strophe alternante); et plus loin à *Juda*, coupable de prévarication et d'idolâtrie (2e strophe alternante).

Dans ma traduction les répétitions les plus importantes sont marquées en caractères gras; les autres en caractères italiques.

PRÉLUDE

Ch. I. 2 Iahvé, du haut de Sion, rugit,
et de Jérusalem il fait retentir sa voix.
Les pâturages sont flétris;
la cime du Carmel est desséchée.

1re STROPHE

3 **Voici ce que dit Iahvé :**
Pour trois crimes de Damas
et pour quatre, c'est irrévocable;
*Parce qu'*ils ont broyé sous des herses de fer
les *monts* de Galaad :

4 *Je lancerai le feu* sur la maison de Hazaël,
et il dévorera les palais de Benhadad;
5 et je briserai les verrous de Damas.
J'enlèverai de la vallée du mal *ses habitants,*
et de Beth-Éden *celui qui tient le sceptre;*
Et le peuple d'Aram ira *captif* vers Qîr :
Iahvé l'a dit.

1re ANTISTROPHE

6 **Voici ce que dit Iahvé :**
Pour trois crimes de Gaza
et pour quatre, c'est irrévocable;
*Parce qu'*ils ont emmené des foules de *captifs,*
pour les vendre à Édom :

7 *Je lancerai le feu* sur les murs de Gaza,
et il dévorera ses palais.
8 *J'enlèverai* d'Asdod *ses habitants,*
et d'Ascalon *celui qui tient le sceptre:*
Et je tournerai ma main contre Accaron;
et le reste des Philistins périra :
le Seigneur **Iahvé l'a dit.**

1re STROPHE ALTERNANTE

9 **Voici ce que dit Iahvé :**
Pour trois crimes de Tyr
et pour quatre, c'est irrévocable:
*Parce qu'*ils ont vendu des foules de captifs à Édom,
et qu'ils ont oublié l'alliance d'un **frère** :
10 *Je lancerai le feu* sur les murs de Tyr,
et il dévorera ses palais.

11 **Voici ce que dit Iahvé :**
*Pour trois crimes d'*Édom
et pour quatre, c'est irrévocable;
*Parce qu'*il a poursuivi son **frère** avec le glaive, étouffant la pitié,
nourrissant sa colère et gardant jusqu'au bout sa fureur :
12 *Je lancerai le feu* contre Théman,
et il dévorera les palais de Bosra.

2e STROPHE

13 **Voici ce que dit Iahvé :**
Pour trois crimes des fils d'Ammon
et pour quatre, c'est irrévocable ;
*Parce qu'*ils ont éventré les femmes enceintes de Galaad,
pour étendre leur territoire :

14 Je mettrai *le feu* aux murs de Rabba,
et il dévorera ses palais,
Dans les cris d'alarme au jour de la guerre,
dans le tumulte au jour de l'orage.
15 Et *Melchom* sera emmené captif,
ses prêtres et *ses chefs* avec lui :
Iahvé l'a dit.

2e ANTISTROPHE

Ch. II. 1 **Voici ce que dit Iahvé :**
Pour trois crimes de Moab
et pour quatre, c'est irrévocable ;
*Parce qu'*ils ont brûlé des corps à *Moloch*,
des hommes à un démon :

2 *Je lancerai le feu* contre Moab,
et il dévorera les palais de Carioth.
Et Moab succombera dans le fracas,
dans les cris d'alarme, au son des trompettes guerrieres.
3 Je lui enlèverai son gouverneur,
et avec lui je ferai périr tous *ses chefs :*
Iahvé l'a dit.

2e STROPHE ALTERNANTE

4 **Voici ce que dit Iahvé :**
Pour trois crimes de **Juda**
et pour quatre, c'est irrévocable ;
*Parce qu'*ils ont répudié la loi de **Iahvé**,
et n'ont pas gardé ses commandements ;

Ils sont égarés par leurs vaines idoles,
que leurs pères ont suivies :
5 *Je lancerai le feu* contre **Juda**,
et il dévorera les palais de Jérusalem.

CRITIQUE DU TEXTE

1 3. *Les monts de Galaad.* Lire avec le P. Zenner את הרי הגלעד. Cette conjecture peut s'appuyer un peu sur les LXX qui ont lu ici, comme au ℣ 13, τὰς ἐν γαστρὶ ἐγούσας τῶν ἐν Γαλαάδ = הרות הגלעד.

1 15. *Melchom.* Avec Aq. Sym. Hier. Syr., lire, comme M. Nowack, מִלְכֹּם, au lieu de מַלְכָּם; et, ce qui s'accorde bien, כֹּהֲנָיו *ses prêtres*, au lieu de הִיא (Jér. **49** 3, LXX, Aq. Sym. Theod. Syr. — Nowack).

2 1. *A Moloch, des hommes à un démon.* Le texte porte : ils ont brûlé les os *du roi d'Édom, et les ont réduits en chaux.* « Allusion, dit Reuss, à un fait inconnu et d'autant plus difficile à expliquer que le crime aurait été commis contre un peuple que le prophète vient de maudire lui-même. » J'adopte donc la lecture du P. Zenner, appelée par le rythme, אָדָם (au lieu de אֱדוֹם) à rejeter au second membre du vers. — Je vais plus loin et je lis : 1. לַמֹּלֶךְ, au lieu de מֶלֶךְ. Cf. Jér. **32** 35, **19** 5. (Sur l'identité Chamos-Moloch, voir l'article *Chamos* de Schlottmann dans le dictionnaire de Riehm.) 2. שִׁיד, au lieu de שִׂיד. En effet שֵׁד (= assyr. *šêdu,* démon-taureau) va fort bien avec Moloch et l'idée de sacrifice humain; cf. Deut. **32** 17 et Ps. **106** 37. Cette double conjecture s'appuie sur le parallélisme de la strophe précédente, et paraît donner un sens satisfaisant.

A la suite de la courte strophe alternante sur Juda, viennent deux longues strophes sur Israël. Elles présentent des phénomènes fort intéressants; mais comme elles demandent des explications détaillées, remettons-en l'exposition à plus tard. La théorie une fois établie sur des passages bien sûrs, il sera permis alors d'en faire certaines applications plus délicates. Passons au chapitre V d'Amos.

Qu'on ne dise pas que dans la traduction suivante les ℣ 8 et 9 sont omis *pour le besoin de la strophe.* Ces deux versets rompent brusquement le fil des idées, comme plusieurs critiques l'ont remarqué indépendamment de toute considération de strophes (Reuss, Nowack, etc.). D'après le sens et le rythme, il me semble qu'il faut les joindre à **4** 12, 13 : avec ce morceau ils forment une strophe alternante.

Ch. IV. 12 Voilà donc ce que je vais te faire, Israël;
et parce que je vais te faire ces maux,
présente-toi devant ton Dieu, Israël.
13 C'est lui qui forme les montagnes et crée le vent,
et qui révèle à l'homme ses pensées;
Qui fait l'aurore et les ténèbres,
qui se promène sur les sommets de la **terre.**
Son nom est Iahvé, Dieu des armées.

Ch. V. 8 C'est lui **qui fait** les Pléiades et l'Orion,
qui change en aurore les ténèbres,
qui obscurcit le jour en nuit;
Qui appelle les eaux de la mer,
et les répand sur la surface de la **terre**;
9 Qui fait tomber la ruine sur la forteresse,
et introduit la ruine dans la citadelle.
8 **Son nom est Iahvé,** [Dieu des armées].

1re STROPHE (3 + 2) + (3 + 3)

1 Entendez cette parole,
cette élégie que je chante sur vous,
maison d'Israël.
2 Elle est tombée pour ne plus se relever,
la vierge *d'Israël;*
Elle a été renversée sur sa terre;
personne pour la relever!
3 **Car** *voici ce que dit* le Seigneur **Iahvé** :
A la ville qui fournit mille soldats,
il en restera cent;
Et à celle qui en fournit cent,
il en restera dix,
pour la **maison d'Israël.**

4 **Car** *voici ce que dit* **Iahvé**
à la **maison d'Israël** :
Cherchez-moi et vous vivrez!
5 et ne cherchez pas *Béthel.*
Et n'allez pas à Galgala,
et ne passez pas à Bersabée!

Car Galgala partira pour l'exil,
et *Béthel* deviendra Béthaven.
6 **Cherchez Iahvé et vous vivrez;**
de peur qu'il ne livre au feu
La maison de Joseph, et elle brûlera,
et personne pour l'éteindre à *Béthel!*

1re ANTISTROPHE (2 + 3) + (3 + 3)

7 Ils changent en poison **le droit,**
ils jettent la justice par terre.
10 **Ils haïssent** un censeur **aux portes** (de la ville);
ils abhorrent les paroles sensées.
11 *Aussi*, puisque vous foulez aux pieds le faible,
et lui extorquez sa charge de blé;
Vous avez bâti des maisons de pierre,
et vous ne les habiterez pas;
Vous avez planté de belles vignes,
et vous n'en boirez pas le vin.

12 **Car** je connais vos péchés nombreux,
vos crimes énormes,
Tyrans du juste, preneurs de rançons,
oppresseurs du pauvre **aux portes** (de la ville).
13 *Aussi*, le prudent se tait en ce temps-ci,
car c'est un temps mauvais.

14 **Cherchez** le *bien* et non le *mal*, afin de **vivre**;
et alors **Iahvé,** *Dieu des armées,* sera avec vous,
comme il vous l'a dit.

15 **Haïssez** le *mal*, aimez le *bien;*
rétablissez le **droit aux portes** (de la ville);
Et peut-être **Iahvé, Dieu des armées,** aura pitié
du reste de **Joseph!**

STROPHE ALTERNANTE

16 *Aussi*, voici ce que dit **Iahvé**,
le **Dieu des armées**, le Seigneur :
Dans toutes les places il y aura des *lamentations;*
dans toutes les rues on dira : **Malheur! Malheur!**

On invitera au deuil le paysan,
et aux *lamentations* les pleureurs de profession.
17 *Dans tous* les vignobles il y aura des *lamentations;*
car je passerai au milieu de vous, dit **Iahvé**.

2° STROPHE 4 + 4 + 3

18 **Malheur** à ceux qui désirent *le jour de* **Iahvé!**
Qu'est-il pour vous *le jour de* **Iahvé?**
Il est *ténèbres, et non lumière.*
19 C'est comme lorsqu'un homme fuit un lion,
et rencontre un ours;
Rentré chez lui, il appuie la main contre le mur,
et il est mordu par un serpent.
20 *Le jour de Iahvé* n'est-il pas *ténèbres, et non lumière*,
obscurité sans clarté?

21 Je hais, je déteste vos fêtes;
je n'ai aucun goût à vos solennités.
22 Vos holocaustes et vos sacrifices ne me plaisent point;
je ne me soucie pas des veaux gras immolés.
23 Délivrez-moi donc du bruit de vos chants;
que je n'entende plus le son de vos **harpes!**
24 Mais que le droit coule comme une source,
et la justice comme un fleuve intarissable!

25 M'avez-vous fait des sacrifices et des offrandes au désert,
pendant quarante ans, *maison d'Israël?*
26 Vous emporterez Sakkut, votre roi,
et l'étoile Kaïvan, votre dieu (1),
les images que vous vous êtes fabriquées;
27 Et je vous mènerai en **exil** au delà de Damas,
— dit celui dont le nom est **Iahvé, Dieu des armées.**

(1) *Sakkut* et *Kaïvan* sont deux divinités assyro-babyloniennes, nommées à côté d'autres divinités sidérales dans une incantation publiée par M. H. Zimmern :

« *il* TI-BAL, *il* Sak-kut, *il* Kaiamânu
il Im-me-ri-ja lip-ṭu-ru
kakkab qašti kakkab mulmul (?) kakkab mešrê... »

(*Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Šurpu.* Leipzig, 1896. n° II, l. 179 sq. Je dois l'indication de ce passage à une obligeante communication du savant P. Scheil, mon ancien maître d'assyriologie.

2e ANTISTROPHE 4 + 4 + 3

[1] **Malheur** aux présomptueux dans Sion,
aux confiants sur les monts de Samarie!
Vous, princes du premier des peuples,
vers qui se tourne la *maison d'Israël*.
[2] Passez à Chalné et voyez:
allez de là vers Hamath la grande,
descendez à Gath en Philistie.
Valez-*vous* mieux que ces royaumes?
Votre territoire est-il plus grand que le *leur* (1)?

[3] Vous qui repoussez le jour du malheur,
et rapprochez le siège du crime;
[4] Vous reposez sur des lits d'ivoire,
vous vous étendez sur vos divans.
Vous mangez les agneaux du troupeau,
et les veaux pris à l'étable;
[5] Vous fredonnez au son de la **harpe**;
comme David, inventeurs d'instruments de musique.

[6] Vous buvez le vin dans les amphores;
vous vous couvrez de parfums exquis,
sans vous tourmenter de la ruine de Joseph.
[7] Eh bien, ils seront emmenés en tête des **exilés**;
et le bruit de leurs orgies cessera.
Le Seigneur **Iahvé** l'a juré par sa vie;
c'est ce que déclare **Iahvé, Dieu des armées.**

On remarquera sans peine la symétrie de ces deux strophes, non seulement dans les mots répétés en tête, au milieu, à la fin, mais aussi dans le nombre des stiques (membres du vers) de chaque groupe. Total de part et d'autre : 9 stiques pour le premier groupe, 8 stiques pour le second, 7 stiques pour le troisième!

STROPHE

CH. VIII et IX. [1] Voici ce que le **Seigneur Iahvé** m'a fait voir :
C'était une corbeille de *fruits mûrs*.
[2] Et il me demanda : Que vois-tu, Amos?
Et je dis : Une corbeille de *fruits mûrs*.

Et **Iahvé** me dit :
Le *terme* (2) approche pour mon peuple Israël;
je ne lui pardonnerai plus!
[3] Les *chanteuses du palais hurleront ce jour-là,
déclare le **Seigneur Iahvé**.
Beaucoup de cadavres [...?]

1) Le texte porte :
« Y est-on mieux que dans ces royaumes-ci?
Leur territoire est-il plus grand que le vôtre? »
(Trad. Reuss.)
A cause du contexte, j'ai suivi la correction de Geiger, admise par MM. Guthe et Nowack.
2) קִיץ *fruits* et קֵץ *ferme*, jeu de mots que la traduction ne peut pas rendre.

ANTISTROPHE

[4] Entendez cela, oppresseurs du **pauvre**,
persécuteurs des humbles du pays;
[5] Vous qui dites : Quand sera passée la nouvelle lune,
pour **vendre** les céréales,
et le sabbat pour ouvrir nos greniers?

Nous ferons l'épha petit et le sicle grand,
nous frauderons en faussant la balance;
[6] Nous achèterons le faible à prix d'argent,
et le **pauvre** pour une paire de sandales;
et nous **vendrons** jusqu'à la criblure du blé!

STROPHE ALTERNANTE (3 + 2 + 3) + (3 + 2 + 3)

[7] **Iahvé l'a juré** par la gloire de Jacob :
Je n'oublierai jamais leur manière d'agir!
[8] A cause de cela la *terre* tremblera,
et tous ses habitants seront en *deuil;*
Elle s'élèvera tout entière comme le Nil et s'enflera,
et s'abaissera comme le fleuve d'Égypte!

[9] **En ce jour-là** il arrivera,
déclare le Seigneur Iahvé,
Que je ferai coucher le soleil à midi;
je couvrirai la *terre* de ténèbres en plein *jour!*

[10] Je changerai vos fêtes en *deuil*
et tous vos chants en lamentations.
J'appliquerai à tous les reins le cilice,
et à toutes les têtes le rasoir.
Je réaliserai le *deuil* d'un fils unique;
la fin sera celle d'un *jour* amer!

[11] Voici que des *jours* approchent,
déclare le Seigneur Iahvé,
Où j'enverrai la disette sur cette *terre*,
non disette de pain,
ni *soif* de l'eau,
Mais d'entendre *les paroles de* **Iahvé!**

[12] Errant d'une mer à l'autre,
allant çà et là du nord au levant,
Ils chercheront *la parole de* **Iahvé**,
et ils ne la trouveront pas!

[13] **En ce jour-là** mourront de *soif*
belles vierges et jeunes gens,
[14] Qui **jurent** par le péché de Samarie,
et qui disent : Dan, vive ton dieu!
Vive la voie de **Bersabée**!
Ils tomberont pour ne plus se relever!

STROPHE.

Ch. IX. [1] J'ai vu le **Seigneur**
debout sur l'autel, et il a dit :

Frappe le chapiteau, et les linteaux s'ébranleront;
brise-les sur leurs têtes à tous!
Le reste, je le **tuerai par le glaive** :
pas un ne pourra fuir,
pas un n'échappera!

[2] S'ils s'enfonçaient dans le scheol,
ma main les y prendrait;
S'ils montaient dans les cieux,
je les en ferais descendre!

ANTISTROPHE (ou 2e partie de la Strophe)?

[3] S'ils se cachaient au sommet du Carmel,
je les y chercherais et les enlèverais;
S'ils fuyaient loin de mes **yeux** au fond de la mer,
je chargerais le serpent de les y mordre!

[4] S'ils s'en allaient captifs devant les ennemis,
je dirais au **glaive de les tuer.**
Je fixerai les **yeux** sur eux,
pour leur mal, et non pour leur bien!

STROPHE ALTERNANTE (2 + 2) + (3 + 3)

[5] **Le Seigneur Iahvé**, (Dieu) des armées!
Il touchera la **terre** et elle fondra;
et tous ses habitants seront en deuil.
Elle s'élèvera tout entière comme le Nil;
et s'abaissera comme le fleuve de l'**Égypte.**

[6] Il bâtit sa demeure dans le ciel;
il fait reposer sa voûte sur la **terre.**
Il appelle les eaux de la mer,
et les répand sur la **face** de la **terre.**
Iahvé est son nom!

[7] Est-ce que vous n'êtes pas comme les fils de Cousch,
vous, pour moi, fils d'Israël?
déclare Iahvé.
Est-ce que je n'ai pas fait sortir Israël
de la **terre d'Égypte,**
Et les Philistins de Caphtor,
et Aram de Qîr?

[8] Voici les **yeux** du **Seigneur Iahvé**
contre ce royaume coupable;
Et je le détruirai
de la **face** du sol!
Mais je ne détruirai pas entièrement
la maison de Jacob,
déclare Iahvé.

STROPHE

[9] Car **voici** que je vais donner l'ordre
qu'on secoue parmi les **nations** la maison d'**Israël**,
Comme on secoue avec le crible,
et pas un grain ne tombe à terre.
[10] Tous les pécheurs de mon peuple périront par le glaive,
eux qui disent : Il ne viendra pas nous frapper,
nous autres, le malheur !

[11] En ce jour-là je relèverai
la hutte ruinée de David;
Je réparerai ses brèches, je relèverai ses ruines,
je la **bâtirai** comme elle fut jadis;
[12] Pour qu'elle fasse la conquête des restes d'Edom,
et de toutes les **nations** sur lesquelles
fut prononcé mon nom.
Iahvé le déclare, lui qui le fait!

ANTISTROPHE

[13] **Voici** que des jours viennent,
déclare Iahvé,
Où laboureur et moissonneur se suivront de près,
ainsi que vendangeur et semeur.
Des montagnes le vin doux coulera;
et toutes les collines fondront.

[14] Et je ramènerai les captifs de mon peuple **Israël**;
ils **rebâtiront** leurs villes ruinées et y habiteront;
Ils *planteront* des vignes et en boiront le vin;
ils feront des jardins et en mangeront les fruits.
[15] Je les *transplanterai* sur leur terre ;
et ils ne seront plus arrachés de leur terre,
que je leur ai donnée.
C'est **Iahvé**, ton Dieu, qui l'a dit!

La symétrie de ces différentes strophes ne peut échapper à personne. Elle apparaîtra bien plus sensiblement dans le texte hébreu; car les mots répétés symétriquement ne sont pas tous mis en relief dans la traduction : on ne peut pas toujours rendre de la même manière les termes identiques : ainsi, *Bersabée* 8 14; *elle s'élèvera* 8 8 et *j'appliquerai* 8 10; *têtes* 9 1 et *sommet* 9 3; *viendra* 9 10 et *suivront* 9 13. On aura remarqué le caractère de la strophe alternante : menaces prophétiques, images vives, ton véhément. Une alternance plus fréquente des deux chœurs dans le chant est bien appropriée à l'expression de ces sentiments.

Passons au Livre d'Isaïe, sans nous occuper ici de la question d'auteur.

II. — ISAIE

CH. XIII ET XIV. ORACLE SUR BABYLONE.

Prenons pour point de départ les ℣ 9-13 du ch. XIII. Le sens et l'inclusion y délimitent clairement une strophe, comme on peut s'en convaincre en considérant les mots soulignés. Le sens indique nettement le groupement suivant : (2 + 2) + (3 + 2). Or, les ℣ 2-5 présentent un groupement tout à fait identique, si on range les vers d'après le sens : (2 + 2) + (3 + 2); de plus, ils ont plusieurs mots parallèles à ceux des ℣ 9-13, et en particulier le nom *Iahvé* à la fin; enfin l'inclusion, quoique à peine marquée : *entrent* ℣ 2, et *viennent* ℣ 5 (בא). Voilà donc la strophe : ℣ 2-5; et l'antistrophe parfaitement symétrique : ℣ 9-13. Elles se suivent pour le sens : après le ℣ 5 « Iahvé et les instruments de son courroux pour ravager toute la terre », le ℣ 9 va bien, puisqu'il exprime la même idée en termes un peu différents. Le ℣ 6 continue le ℣ 13 : après avoir dit : « La terre tremblera *au jour* de la fureur de *Iahvé* », le prophète ajoute : « *Le jour de Iahvé approche!* » De plus, aux images vives, au ton plus haut de la menace, nous reconnaissons dans ces ℣ 6-8 la strophe alternante. La raison de son déplacement est facile à comprendre. Le premier chœur, après avoir chanté la 1re strophe, reprenait, après l'antistrophe, pour chanter la première moitié de la strophe alternante. *Donc, dans sa partie le ℣ 6 venait après le ℣ 5.* Remarquez le mot צבי en tête de la seconde strophe et de la seconde antistrophe : il signifie *gazelle* au ℣ 14 et *ornement* au ℣ 19 (*la perle* des royaumes).

Analyse :

1re *Strophe.* Approche des ennemis annoncée.
1re *Antistrophe.* Dévastation et destruction prédites.
1re *Strophe alternante.* Consternation générale.
2e *Strophe.* Massacre des habitants.
2e *Antistrophe.* La ville ruinée et déserte.
2e *Strophe alternante.* Fin de l'exil pour Israël.
3e *Strophe.* Joie et paix sur la terre à la mort du tyran.
3e *Antistrophe.* Discours sarcastique au roi orgueilleux tombé si bas.
3e *Strophe alternante.* Le dévastateur de la terre devenu méconnaissable.
4e *Strophe.* Sans sépulture.
4e *Antistrophe.* Sans postérité.
4e *Strophe alternante.* Babylone vivement menacée d'une ruine totale.

1re STROPHE

(2 + 2) + (3 + 2)

2 Sur une *montagne* nue levez un étendard;
poussez un *cri* vers eux,
faites-leur signe de la main,
Pour qu'ils **entrent** par les portes des princes!

3 Moi, j'ai commandé à ma troupe sacrée,
et même j'ai mandé
Mes guerriers pour servir ma colère,
mes **fiers** triomphateurs!

4 *Entendez* ce bruit confus dans les *montagnes*,
comme d'un peuple nombreux.
Entendez ce tumulte de royaumes,
de nations rassemblées :
Iahvé, (Dieu) **des armées**, passe en revue
l'armée qui va combattre.

5 Ils **viennent** d'une **terre** éloignée,
de l'extrémité des **cieux**,
Iahvé et les instruments de son courroux,
pour ravager toute la **terre!**

1re ANTISTROPHE

(2 + 2) + (3 + 2)

9 Voici le **jour** de **Iahvé** qui **vient**,
cruel, avec **colère** et **fureur ardente**,
Pour changer la **terre** en désert,
pour y exterminer les pécheurs.

10 Les astres des **cieux** et leurs constellations
ne feront plus briller leur lumière;
Le soleil s'obscurcira à son lever,
et la lune ne fera plus luire sa lumière.

11 Je punirai le monde pour ses crimes,
et les méchants pour leur iniquité;
Je ferai cesser l'orgueil des insolents,
et j'abaisserai la **fierté** des tyrans.
12 Je rendrai les hommes plus rares que l'or fin,
plus rares que le métal d'Ophir.

13 C'est pourquoi j'ébranlerai les **cieux**;
la **terre** tremblera et sera secouée,
Par la **colère** de **Iahvé**, (Dieu) **des armées**,
au **jour** de sa **fureur ardente**!

1re STROPHE ALTERNANTE

6 Lamentez-vous! car le **jour** de **Iahvé** approche!
Il **vient** comme le fléau du Tout-Puissant.
7 C'est pourquoi tous les bras tomberont,
et tout cœur d'homme sera glacé.

8 Saisis de spasmes et de convulsions,
ils se tordront, *tremblants, comme la femme en travail.
Ils se regarderont l'un l'autre avec stupeur;
leurs visages seront comme la flamme!

2e STROPHE
(2 + 2) + 3

14 **Alors**, comme une **gazelle** effarouchée,
comme un troupeau que nul ne rassemble,
Chacun se tournera vers son peuple,
chacun fuira vers son pays.

15 Tous ceux qu'on trouvera seront égorgés,
tous ceux qu'on prendra tomberont sous le glaive.
16 Leurs enfants seront écrasés sous leurs yeux,
leurs maisons pillées et leurs femmes violées.

17 Voici que j'excite contre eux les Mèdes,
qui ne se soucient pas de l'argent,
et qui ne convoitent point l'or.
18 Et les arcs*.....
les jeunes gens... seront taillés en pièces.
Au fruit des entrailles ils ne feront point grâce,
pour les enfants leur œil n'aura point de pitié!

2e ANTISTROPHE
3 + (2 + 2)

19 **Alors**, Babylone, la **perle** des royaumes,
l'orgueilleuse parure des Chaldéens,
sera comme Sodome et Gomorrhe que Dieu ruina.
20 Elle ne sera plus jamais habitée,
ni peuplée dans les siècles futurs.
L'Arabe n'y dressera point sa tente;
les pasteurs n'y parqueront pas leurs troupeaux.

21 Mais les bêtes sauvages s'y parqueront,
et les hiboux rempliront ses maisons;
Les autruches y habiteront,
et les satyres y feront leurs danses.

22 Les chacals hurleront dans ses palais,
et les loups dans ses maisons de plaisance.
Son temps est sur le point d'arriver,
et ses jours ne se prolongeront pas!

2e STROPHE ALTERNANTE.

Ch. XIV. [1] Car **Iahvé** aura pitié de *Jacob*,
et il choisira encore *Israël :*
Il les rétablira dans leur *terre* ;
les étrangers se joindront à eux,
et s'uniront à la maison de *Jacob*.

[2] Les peuples les prendront et les ramèneront chez eux ;
et la maison d'*Israël* les possédera dans la terre de **Iahvé**
comme serviteurs et comme servantes.
Ils feront captifs ceux qui les avaient faits captifs,
et ils domineront sur leurs oppresseurs.

[3] Alors, au jour où **Iahvé** t'aura donné le repos
de tes fatigues, de tes peines et de la dure servitude
à laquelle tu étais asservi,
[4] Tu chanteras cette satire
contre le roi de Babylone, et tu diras (1) :

3e STROPHE

1 + 3 + 3 + 3

Comment a fini l'oppresseur,
et fini la *tourmente* ?

[5] **Iahvé** a brisé la verge des impies,
le sceptre des tyrans,
[6] Qui frappait les peuples avec fureur
de coups sans relâche,
Et qui dans sa colère subjuguait les **nations**
sous un *joug* sans pitié.

[7] Toute la **terre** est en paix, en repos ;
on éclate en chants d'allégresse.
[8] Les cyprès mêmes se réjouissent de ta chute,
avec les cèdres du Liban :
« Depuis que tu es sans mouvement,
personne ne **monte** plus pour nous abattre ! »

[9] Le **scheol** pour toi s'émeut dans ses profondeurs,
pour aller à ta rencontre.
Pour toi il réveille les ombres,
tous les grands de la terre ;
Il fait lever de leurs **trônes**
tous les rois des **nations**.

1) Le changement de chœur coïncide avec le changement de discours ; de même dans les strophes suivantes.

3e ANTISTROPHE
1 + 3 + 3 + 3

10 Tous prennent la parole
et ils te disent :

« Toi aussi, te voilà faible comme nous,
et devenu semblable à nous !
11 Au **scheol est descendue** ta majesté,
avec le son de tes harpes.
Sous toi s'étend la vermine,
et les vers sont ta couverture.

12 Comment es-tu tombé des *cieux*,
astre brillant, fils de l'Aurore ?
(Comment) as-tu été jeté par **terre**,
ô dompteur des **nations** !
13 Toi qui disais dans ton cœur :
Je **monterai** dans les *cieux;*

Au-dessus des étoiles de Dieu
j'élèverai mon **trône** ;
Je m'installerai sur la montagne sainte,
aux **profondeurs** du Septentrion ;
14 Je *monterai* sur les sommets des nues,
je serai l'égal du Très-Haut ! »

3e STROPHE ALTERNANTE

15 Oui, c'est au **scheol** que tu **descends**,
dans les **profondeurs** de l'abîme.
16 Ceux qui te voient s'arrêtent à te regarder,
et (disent) en te considérant :

Le voilà celui qui faisait trembler la **terre**,
et qui ébranlait les royaumes ;
17 Qui changeait le monde en désert,
qui dévastait les villes,
et ne relâchait pas ses prisonniers !

4e STROPHE

18 Tous les rois des nations,
tous reposent avec honneur,
chacun chez lui.
19 Et toi, tu as été jeté loin de ton **sépulcre**,
comme un vil rameau ;

* Comme * la dépouille des morts frappés par le glaive,
* Comme un cadavre foulé aux pieds.
(D'autres) descendent dans des tombeaux de pierre ;
20 tu ne les rejoindras pas dans le **sépulcre**.

4e ANTISTROPHE

Puisque tu as ruiné ta **terre**,
et tué ton peuple,
Jamais on ne parlera plus
de la race *du* méchant.

21 Préparez le massacre des fils
pour l'iniquité de *leur* père;
Qu'ils ne se **lèvent** pas pour conquérir la **terre**,
et remplir de *ruines* la face du monde!

4e STROPHE ALTERNANTE

22 Je me **lèverai** contre eux,
déclare Iahvé, (Dieu) **des armées**;
Et j'anéantirai de Babylone
le nom et le reste, la race et le germe!
déclare Iahvé.

23 J'en ferai la demeure du butor,
un marécage;
Et je la balaierai avec le balai de la destruction,
déclare Iahvé, (Dieu) **des armées.**

CRITIQUE DU TEXTE

Ch. XIII, 8a. יִנְבְּהֻלוּ est de trop à cette place pour le rythme, et peut se transporter en 8 , où un mot paraît manquer pour le rythme. — ℣ 18a. Les mots du texte ne pouvant pas s'accorder, et le rythme étant défectueux, on peut admettre une lacune de quelques mots (Duhm, Cheyne, Marti). — Ch. XIV, ℣ 4. Avec LXX, Targ. et Syr., après J.-D. Michaelis et la plupart des critiques modernes, lire מַרְהֲבָה au lieu de מַדְהֲבָה. — ℣ 6. Avec LXX, Targ. et contexte, lire מִרְדַּת au lieu de מִרְדָּף (Döderlein, et après lui la plupart des critiques). — ℣ 19c. Il faut lire probablement כְּלָבֶשׁ. Avec Guthe et Gesenius Buhl[13], légère interversion des deux derniers mots du ℣ 19, reportés avant le membre précédent. — ℣ 20. Avec LXX lire sing. מֹרֶשׁ (Duhm, Cheyne, Marti). — ℣ 21. A cause du suffixe de בָּנָיו et du sing. chez LXX, τοῦ πατρὸς αὐτῶν, lire אֲבִיהֶם au lieu de אֲבֹתָם (Duhm, Cheyne Marti). עִיִּים, au lieu de עָרִים (Hitzig, Cheyne, Guthe.). Chez LXX πολέμων, substitué probablement à πόλεων pour offrir un sens plausible.

CH. XV ET XVI. ORACLE CONTRE MOAB.

PRÉLUDE

Oui, attaquée pendant la nuit,
Ar-Moab est ruinée!
Oui, attaquée pendant la nuit,
Qîr-Moab est ruinée!

1re STROPHE 2 + 2 + 3

2 Le *peuple* de **Dibon** est **monté**
sur les hauts lieux pour **pleurer**.
Sur Nébo et sur Médaba
Moab se lamente.

Toutes les têtes sont rasées,
toutes les barbes sont coupées.
3 Dans les rues on est couvert d'un cilice;
sur les toits et sur les places publiques
tout *se lamente* et fond en *pleurs*.

4 ***C'est pourquoi*** Hésebon et Éléalé poussent des **cris**;
jusqu'à Iahaṣ leur voix s'entend.
Moab sent ses * reins * défaillir;
son âme tombe en défaillance.
5 Le * cœur de **Moab** pousse des **cris**;
ses fugitifs arrivent à Segor,
à Églath-šelišiya.

1re ANTISTROPHE 2 + 2 + 3

Oui, la montée de Luhith,
on la **monte** en **pleurant!**
Oui, sur la route de Horonaïm
on jette des **cris** de détresse.

6 *Car les eaux* de Nimrim sont taries;
l'herbe est desséchée!
Le gazon a disparu,
il n'y a plus de verdure!

7 **C'est pourquoi** ils emportent leurs biens et leurs provisions
au delà du torrent des Saules.
8 Car les **cris** ont fait le tour des frontières de **Moab**;
ses **lamentations** vont jusqu'à Églaïm;
Ses **lamentations** vont jusqu'à Béer-Élim;
car les eaux de **Dimon** (1)
sont pleines de sang!

(1) Dimon = Dibon (LXX Δειμών, Vulg. Dibon au ỳ 9). V. Gesenius-Buhl 13 p. 175 b. Le ב et le מ permutent quelquefois. Ici le poète a admis cette permutation pour obtenir un jeu de mots avec דָּם, *sang*.

[Car j'enverrai sur Dimon de nouveaux malheurs,
pour les réchappés de Moab un lion,
et pour les survivants du pays.]

STROPHE ALTERNANTE
3 + 3 + 2 + 2

1 Envoyez *la fille* du prince du pays,
des rochers du désert
à la montagne de *la fille* de Sion!
2 Comme un oiseau effarouché,
comme une nichée dispersée,
Telles sont *les filles* de Moab
au passage de l'Arnon.

3 Donne une décision,
prononce un arrêt!
Étends ton ombre comme la nuit
en plein midi;
Cache les *exilés*,
ne trahis pas les fugitifs!

4 Abrite chez toi *les* *exilés* de Moab,
protège-les contre le *dévastateur*,
Jusqu'à ce que l'invasion ait cessé,
que la *dévastation* soit finie,
que l'oppresseur ait quitté le pays.

5 Le trône s'affermira par la clémence;
et sur ce trône siégera constamment,
dans la tente de David,
Un juge zélé pour le bon droit,
et habile dans la justice!

2e STROPHE

6 Nous savons l'orgueil de **Moab**,
le très orgueilleux,
Son arrogance, son orgueil, son insolence,
ses vains discours.

7 **C'est pourquoi** Moab se lamente sur **Moab**,
tout se lamente;
Sur les gâteaux de raisins de **Qîr-Haréseth**
ils soupirent, profondément émus.

8 Car les champs de **Hésebon** sont désolés!
La vigne de Sibma,
les maîtres des nations l'ont foulée!
Elle dont les rameaux s'étendaient à **Jazer**,
erraient jusqu'au désert,
Dont les pampres se propageaient au loin,
et traversaient la mer!

2e ANTISTROPHE

9 **C'est pourquoi** je mêle mes pleurs aux pleurs de **Jazer,**
sur la vigne de Sibma.
Je vous arrose de mes larmes, **Hésebon,** Éléalé;
car sur vos fruits et sur votre moisson
le cri du fouleur a éclaté!

10 Plus de joie ni d'allégresse dans les vergers;
dans les vignes plus de chants, plus de cris joyeux!
On ne presse plus le vin dans les pressoirs;
le cri du fouleur a cessé!

11 **C'est pourquoi** mes entrailles, sur (les maux de) **Moab,**
frémissent comme une harpe,
et mon cœur sur **Qîr-Harès.**
12 Et l'on verra monter, se fatiguer,
Moab sur les hauts lieux;
Il entre dans son sanctuaire pour prier,
et il n'obtient rien!

Remarques sur ces deux dernières strophes. — La symétrie est ici poussée très loin : *Moab, Qîr-Harès* et *Qîr-Haréseth, Hésebon, la vigne de Sibma, Jazer* sont rangés dans le même ordre en sens inverse. — ℣ 7, « Moab se lamente sur Moab ». לְמוֹאָב a tout l'air d'un jeu de mots : *sur Moab,* et en même temps peut-être *à son aise, selon son désir,* de יאב (cf. מוֹשָׁב de יָשַׁב, מוֹצָא de יָצָא, etc.). Au ℣ 7, il s'agit des gâteaux de raisins distribués dans les fêtes religieuses. Cf. Osée 3 1, II Sam. 6 19, Jér. 48 31 hébr.! — *Le cri du fouleur,* au ℣ 9, est le cri de l'ennemi qui foule aux pieds la vigne; au ℣ 10, c'est le cri de celui qui foule les raisins après la vendange. Le mot hébreu a les deux sens; cf. Jér. 25 30, 51 14. Remarquer la mention des *hauts lieux,* au commencement et à la fin du poème.

CRITIQUE DU TEXTE

Ch. XV. — Au ℣. 2, au lieu de עָלָה הַבַּיִת וְדִיבוֹן inintelligible, lire, avec Duhm, Cheyne, Marti, עֹלָתָה בַּת דִּיבוֹן. Cette conjecture se fonde sur Jér. 48 18. — Au ℣ 4c, « c'est pourquoi » doit probablement être transposé de ℣ 4c à ℣ 4a, comme l'indique la place symétrique de cette locution dans l'antistrophe. — Au ℣ 4c, ponctuer avec LXX חֲלָצַי « reins », au lieu de חֲלוּצֵי, « expediti » (Vulg.) (Duhm, etc.). — ℣ 5a. לֵב au lieu de לִבִּי. — ℣ 5c. « Églath-selisiya » est garanti 1. par les anciennes versions, dont plusieurs ont vu là un nom commun; 2. par le passage parallèle, Jér. 48 34.

Ch. XVI, 1. « Envoyez *la fille* du prince du pays ». Voici les raisons de cette correction : 1. Le texte est sûrement altéré : il est « obscur » (Ges.-Buhl[13], p. 385[a]), « très obscur » (Marti in h. l.). Hébreu : שִׁלְחוּ כַּר מוֹשֵׁל־אֶרֶץ = « Envoyez *l'agneau* (du) souverain du pays ». Vulg. : « Emitte *agnum,* Domine, dominatorem terrae ». LXX Ἀποστελῶ ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν suppose la lecture אֶשְׁלַח כְּרמשׂ לָאָרֶץ. Syr. : ܐܫܕܪ ܟܪܐ ܫܠܝܛܐ ܕܐܪܥܐ = « J'enverrai *le fils* (du) souverain du pays ». Ma conjecture s'appuie sur cette leçon qui me donne un ב au lieu d'un כ. Je lis בַּת au lieu de כַּר. — 2. Cette correction s'appuie surtout sur *le contexte.* Il n'est pas question d'envoyer le *tribut* du pays (?), soit un agneau (ou des agneaux) כַּר, soit un « tribut » אֶשְׁכַּר (conjecture de Cheyne, qui a proposé aussi מַלְאֲכִי אֶרֶץ). L'idée de tribut ne s'accorde ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Et comment le tribut serait-il envoyé *à Sion,* puisque le conquérant n'est certainement pas Juda? (cf. ℣ 4). Aussi M. Cheyne remarque : « On ne voit pas bien qui parle ; encore moins comment ce vers se lie avec le suivant » (*The Book of the Prophet Isaiah.* 1898, p. 170, note 8). — Cette strophe, ℣ 1-5, invite à donner un refuge aux fugitifs de Moab (℣ 3), à les protéger contre le dévastateur de leur pays (℣ 4) ; cet acte de clémence affermira le trône de David (℣ 5). Or, dans ces guerres, les princesses surtout sont très exposées à être emmenées captives pour le harem du conquérant. Donc, « Envoyez *la fille* du prince *à Sion* », où elle sera à l'abri. — 3. Le contexte immédiat favorise ce sens : ℣ 2. *Les filles de Moab* prennent la fuite. Cette expression, il est vrai, peut signifier aussi *la population* de Moab (cf. *la fille de Sion* = les habitants de Sion) ; mais le sens de « femmes et filles moabites » va très bien. — 4. Plausibilité d'une altération du mot que je restitue : on l'aura modifié pour éviter une interprétation fâcheuse (Envoyez au prince de Juda...). Remarquer aussi que le mot בַּת est déjà altéré 15 2. — 5. Enfin la correction est très simple, soit dans l'hébreu carré, soit dans l'ancienne écriture.

Sur l'autorité de la Vulgate dans ce passage voir l'article du P. Alfred Durand, *Études*, 20 avril 1898, t. 75, p. 223.

℣ 4[a]. Ponctuer נִדְחֵי, au lieu de נִדָּחַי (Guthe, etc.). — ℣ 4[c]. Avant כִּי ajouter עַד, avec de Lagarde, Guthe. — ℣ 7. Au lieu de la 2[e] pers. du pluriel, lire la 3[e] (Duhm, Marti).

CHAPITRES XXV ET XXVI

Sans nous inquiéter, pour le moment, de la date de ce poème, essayons d'en fixer la forme. Nous y trouverons la même distribution de strophes, le même caractère de la strophe alternante.

1re STROPHE

1 **Iahvé**, tu es mon Dieu !
je t'exalterai, je louerai ton nom ;
Car tu as accompli des desseins merveilleux,
dès longtemps vrais en vérité.

2 Car tu as fait de la ville un monceau de pierres,
de la *cité* forte une ruine.
La citadelle des ***impies*** n'est plus une ville ;
jamais elle ne sera rebâtie !
3 C'est pourquoi un peuple fort te célébrera,
la *cité* des nations **puissantes** te craindra.

1re ANTISTROPHE

4 Car tu es un refuge pour le faible,
un refuge pour le pauvre dans sa détresse ;
Un abri contre l'orage,
un ombrage contre la chaleur ;
Car le souffle des **puissants**
est comme un orage *d'hiver*.

5 Comme la chaleur sur une terre aride,
tu apaiseras les clameurs des ***impies*** ;
(Comme) la chaleur à l'ombre d'un nuage,
le chant triomphal des **puissants** s'éteindra.

1re STROPHE ALTERNANTE

6 Et **Iahvé**, (Dieu) des armées, préparera
pour *tous les peuples, sur cette montagne,*
Un festin de viandes grasses, un festin de bons vins,
de viandes grasses moelleuses, de bons vins clarifiés !

7 *Sur cette montagne il fera disparaître* le voile
qui voile *tous les peuples,*
Et le rideau qui cache *toutes* les nations ;
8 *il fera disparaître* la mort pour toujours !

Et le Seigneur **Iahvé** essuiera
les larmes de *tous* les visages.
Il éloignera l'opprobre de son *peuple*
loin de *toute* la terre.
Car **Iahvé** l'a dit !

2e STROPHE

9 Et l'on dira **en ce jour-là** :
Voilà notre Dieu,
lui que nous attendions pour être sauvés ;
Voilà **Iahvé que nous attendions** :
exultons et réjouissons-nous de son **secours** (1) !

(1) Remarquer les rimes dans le texte hébreu.

[10] Car la *main* de **Iahvé** reposera
sur cette montagne;
Et Moab sera broyé sur place,
comme la paille est broyée dans* la mare!

[11] Et là il étendra les *mains*,
comme le nageur les étend pour nager.
Mais (Iahvé) refoulera son orgueil
et les efforts de ses *mains*.
[12] Tes *remparts* **superbes** et fortifiés,
il les détruira, il les renversera,
il les couchera par terre dans la poussière!

2e ANTISTROPHE

Ch. XXVI. [1] **En ce jour-là** on chantera ce cantique
sur la terre de Juda :
Comme ville forte il nous donne son **secours**,
rempart et forteresse.
[2] Ouvrez les portes pour faire entrer un peuple juste
qui garde la fidélité!

[3] Espoir inébranlable, tu conserveras la paix;
*car on a confiance en toi.
[4] Ayez confiance en **Iahvé** à jamais;
* car **Iahvé** est un refuge éternel!

[5] Car il a **détruit** ceux qui habitent les hauteurs;
il a **renversé** la ville **superbe;**
Il l'a renversée à terre, couchée dans la poussière;
[6] elle est foulée aux pieds, par les pieds des pauvres,
les pas des faibles.

2e STROPHE ALTERNANTE

1re PARTIE

[7] Le *sentier* du **juste** est en droite ligne;
il est droit le *sentier* que tu ouvres au **juste**.
[8] Oui, dans le *sentier de tes jugements*, **Iahvé, nous t'attendons!**
ton nom, ton souvenir sont le *désir de l'âme*.

[9] *Mon âme t'a désiré* pendant la nuit;
oui, mes aspirations intimes t'ont cherché :
Car quand *tes jugements* paraîtront sur la *terre*,
les habitants du monde *apprendront la* **justice**.

[10] Si l'on fait grâce à l'impie, *il n'apprend pas la* **justice;**
dans la *terre* du bien il agit mal.
Que l'impie disparaisse de la terre,
qu'il ne voie pas la majesté de **Iahvé!**

2e PARTIE

11 **Iahvé**, ta main était levée; ils n'ont pas vu!
Ils verront, confus, ton zèle pour ton peuple;
et le feu, fait pour tes ennemis, les dévorera!

12 **Iahvé**, répands la paix sur nous!
puisque toute œuvre à nous,
tu l'as faite pour nous (1)!

13 **Iahvé**, notre Dieu, nous avons eu sur nous
d'autres maîtres que toi;
nous ne nous **souviendrons** que de **ton nom!**

3e STROPHE

14 **Les morts ne vivront plus, les ombres ne ressusciteront pas;**
puisque tu les as **châtiés** et détruits;
tu as anéanti tout leur *souvenir!*
15 Tu as multiplié le peuple, **Iahvé**,
tu as multiplié le peuple,
avec gloire tu as étendu toutes les bornes de la **terre.**

16 **Iahvé!** dans l'angoisse * nous t'avons **visité**;
dans l'adversité nous avons crié,
quand ton châtiment nous frappait.
17 Comme la femme enceinte sur le point d'enfanter,
qui se tord et crie dans les douleurs,
ainsi étions-nous devant toi, **Iahvé!**
18 Nous avons conçu dans les douleurs et enfanté... du vent!
nous n'avons pas donné le salut à la **terre**;
il n'est point *né* au monde **d'habitants!**

3e ANTISTROPHE

19 **Tes morts vivront**, *leurs* cadavres **ressusciteront!**
Réveillez-vous, chantez, vous qui gisez dans la poussière!
Car ta rosée est une rosée de lumière;
et du sein de la **terre** les **ombres** *renaîtront!*

20 Va, mon peuple, entre dans ta maison,
et ferme la porte sur toi;
cache-toi un peu jusqu'à ce que la colère ait passé.
21 Car voici que **Iahvé** va sortir de sa demeure,
pour **châtier** l'iniquité des **habitants de la terre.**
La **terre** laissera voir le sang qu'elle a bu,
elle ne cachera plus les corps tués sur elle!

1) Trois rimes en *nou* dans le texte hébreu.

CRITIQUE DU TEXTE

Ch. XXV, 2ᵃ. Lire עִיר au lieu de מִעִיר (Duhm, Marti, etc.). — 2ᶜ. Avec LXX ἀσεβῶν, lire זֵדִים au lieu de זָרִים (Bredenkamp, Oort, Duhm, Cheyne, Marti); de même au ℣. 5. — 3. Avec LXX, Targ. Syr. Vulg., joindre עָרִיצִים à גּוֹיִם : le vers a deux membres seulement. — 4. Avec Duhm, Gesenius-Buhl, Marti, ponctuer קֹר au lieu de קִיר. — 10. En note les Massorètes recommandent de lire בְּמוֹ = *dans;* mais le texte porte במי, qu'il faut ponctuer בְּמִי, vu la comparaison du ℣ 11. — Ch. XXVI, 3. Supprimer le second שָׁלוֹם (LXX, Syr., Duhm, Cheyne, Marti). — 4. בְּיָהּ probablement à supprimer (Grätz, Cheyne, etc.). — 10ᶜ restitué d'après LXX, ἀρθήτω ὁ ἀσεβής. ἵνα μὴ ἴδῃ τὴν δόξαν Κυρίου. Le sens ainsi obtenu s'accorde fort bien avec la pensée du verset suivant. — 16. Correction de Cheyne, suivie par Marti : בַּצַּר פַּקַּדְנוּךָ צָעַקְנוּ מִלַּחַץ כִּי מוּסָרְךָ לָנוּ — 19. Avec Targ. et Syr. lire נִבְלָתָם au lieu de נְבֵלָתִי.

*
* *

Nous verrons prochainement que bon nombre de chants prophétiques offrent la même disposition bien marquée. Si l'ordre n'est jamais le produit d'une coïncidence fortuite, quand il se rencontre dans un tout composé d'éléments assez complexes, concluons en toute rigueur de logique : les développements de la pensée distincts et progressifs, l'arrangement symétrique des mots, les proportions exactes dans le groupement des vers, la combinaison savante et l'accord harmonieux de ces divers procédés, tout cela dessine évidemment des strophes. Et si on s'est refusé si longtemps à les reconnaître sous cette forme, c'est peut-être qu'on voulait soumettre la poésie hébraïque aux lois de la poésie grecque et latine, et trouver à tout prix, d'un bout à l'autre du poème, des strophes d'égale mesure. Dans les chants lyriques des Hébreux il n'y a d'égalité requise qu'entre strophe et antistrophe consécutives, où il faut un même nombre de vers et les mêmes groupements. La dimension des strophes a pour unique mesure l'étendue de la pensée.

Albert Condamin, S. J.

Toulouse, avril 1901.

ÉTUDE SUR LE
MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL
CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT

---

§ 2. LE LOGOS (VERBE).

Les doctrines palestiniennes de le Sagesse étaient donc enseignées à Alexandrie vers l'an 100 av. Jésus-Christ : la *Sapientia Salomonis*, d'origine helléniste et alexandrine, vient de nous le prouver. Vers le milieu du premier siècle chrétien, Philon (né vers 20-10 av. Jésus-Christ) développa ces doctrines, mais en remplaçant le nom de Sagesse par celui de Logos (λόγος), qui se trouve aussi dans la littérature néo-testamentaire et le dogme chrétien. Disons dès maintenant que le λόγος de Philon n'est complètement identique ni avec la Sagesse de l'Ancien Testament ni avec le λόγος du Nouveau. Il représente un développement excessif et une dégénérescence de l'idée de la Sagesse sans être jamais arrivé à la conception du Verbe johannique. — Mais entre le Livre de la Sagesse et Philon il y a un siècle, peut-être deux. Pendant cette période, l'idée palestinienne de la Sagesse n'a pas dû être de suite oubliée ou négligée ; de son côté, Philon n'a pas été le fondateur de l'école théosophique alexandrine : la doctrine du Logos a donc dû exister à Alexandrie avant lui. Et de fait Philon lui-même rapporte des citations de quelques-uns de ses prédécesseurs alexandrins, dans lesquelles il est question du « Logos divin ». Comme cette théorie du Logos n'est en somme qu'une évolution ultérieure de la doctrine sapientielle sous un revêtement philosophique d'origine grecque, on ne peut comprendre sa nouvelle expression helléniste qu'en remontant à la théorie grecque du λόγος ou du νοῦς.

Dès lors on est ramené en arrière jusqu'à Héraclite d'Éphèse (né vers 535 av. Jésus-Christ). Ce philosophe de l'école des « physiciens » voyait dans la nature une transformation perpétuelle : πάντα ῥεῖ, et néanmoins un tout d'une unité interne parfaite. Il admet donc l'existence d'un Être unique qui prend les formes les plus variées, dans lequel les contradictoires s'identifient, dont tous les êtres parti-

culiers ne sont que des transformations, dont l'âme humaine n'est elle-même qu'une partie plus parfaite et plus pure. Cet être primitif et universel, c'est le feu, la chaleur, l'haleine (ψυχή). Les transformations continuelles et « l'harmonie secrète » de la nature sont régies par la Loi divine, par le destin (εἱμαρμένη), la Sagesse (γνώμη), la Raison commune (λόγος) ou la Divinité. Cette Raison universelle n'est pas clairement distincte de l'univers, qu'elle pénètre : et en dehors de l'univers il n'existe rien. Héraclite est panthéiste.

Zénon de Citium (342-270), fondateur du stoïcisme, adopta la physique d'Héraclite; lui aussi regarde tout ce qui est individuel comme une manifestation d'un même Être primitif, lui aussi admet l'existence d'une Loi unique qui gouverne la nature et les actions humaines. Mais au panthéisme d'Héraclite il substitue le matérialisme : seule la matière existe réellement. Si les énergies qui agissent dans le monde et le pénètrent proviennent d'une force centrale, principe de mouvement et d'unité, cette force est également corporelle : c'est une chaude haleine (πνεῦμα) ou le feu. Et comme l'ordre de l'univers est raisonnable, la cause dernière du monde et la force qui le meut est la raison la plus parfaite. Elle est au monde ce que l'âme est au corps : c'est l'âme du monde, l'esprit (νοῦς), la raison (λόγος), la providence, la loi universelle. C'est ainsi que, malgré leur matérialisme, les Stoïciens pouvaient parler de l'âme, et d'une téléologie. Mais une logique serrée ne leur aurait pas plus permis à eux qu'à Héraclite de séparer la matière du λόγος.

Déjà avant Zénon, Anaxagoras de Clazomènes (né vers 500) avait essayé de séparer le νοῦς ou le λόγος de la matière. Le νοῦς est un être essentiellement un et simple (ἁπλόος), donc incorporel, un être raisonnable et tout-puissant, auteur du mouvement dans le monde. Mais dans ce système le νοῦς ou λόγος ne paraît pas jouer un rôle téléologique; la question de sa personnalité n'est pas même soulevée; ses relations avec la divinité ne sont pas nettement indiquées, il ne semble pas être identique avec elle, il est plutôt le médium par lequel Dieu communique à la matière le mouvement, l'ordre et la vie.

Platon (427-347) opposa aux exclusivismes panthéiste et matérialiste d'Héraclite et de Zénon un exclusivisme moniste et idéaliste : seules les idées existent et peuvent être connues réellement; les choses sensibles se trouvent dans une transformation perpétuelle et ne sont que des phénomènes sensibles de l'être idéal. C'est d'après les idées que fut créé le monde connaissable (κόσμος νοητός); elles sont unies dans l'idée transcendante du Bien ou dans la Raison (νοῦς. λόγος), cause dernière de toute existence réelle et de toute connaissance scien-

tifique, principe à la fois dynamique et ontologico-téléologique. Les idées sont des réalités métaphysiques, prototypes (παραδείγματα) immanents des êtres contingents concrets et en même temps complètement distinctes de tout ce qui est corporel. Comme lien intermédiaire, Platon admet l'âme : par elle le mouvement et l'harmonie se transmettent au monde, l'intelligence et la raison aux êtres pensants (ἀρχὴ κινήσεως). Cette « âme du monde » est évidemment distincte de la divinité. Par contre, le νοῦς ou λόγος paraît être tantôt l'intelligence divine et la raison créatrice, tantôt l'idée supérieure à toutes les autres : en tout cas la distinction entre Dieu et le λόγος n'est pas réelle et la personnalité du λόγος n'est pas même posée en problème.

La théorie du Logos, telle que l'enseigne Philon, est une face particulière et caractéristique de toute sa théosophie. Ici plus que partout ailleurs on retrouve le principe fondamental et la méthode de Philon : il veut retrouver la philosophie grecque dans l'Ancien Testament, en appliquant dans son exégèse la méthode allégorique. Entraîné par le courant théologique de son époque, qui en développant à outrance l'idée de la spiritualité de Dieu, voyait une profanation dans le contact immédiat de la divinité avec la matière par la création et la conservation, il voulut trouver la solution du problème des relations de Dieu avec le monde à la fois dans l'Ancien Testament et dans la philosophie grecque. Il voulut en même temps prouver une fois de plus la théorie alexandrine favorite, d'après laquelle les philosophes et poètes grecs ont puisé la vérité dans le Pentateuque (1), ou au moins sont d'accord avec Moïse.

Il recourut donc à la doctrine des êtres intermédiaires et concentra dans cette conception des données philosophiques grecques et des données religieuses juives. A la philosophie il emprunta la théorie platonicienne de l'âme du monde et des idées (ἡ ἰδέα), prototypes des êtres individuels, et la théorie stoïcienne des forces ou énergies (δυνάμεις), causes actives répandues dans l'univers; à la religion juive il emprunta la doctrine des anges, qui dans son système répondait à la croyance populaire aux démons. Combinant le Platonisme avec le Stoïcisme, il identifia les idées prototypes, dont les êtres créés ne sont que la reproduction, avec les forces qui produisent et maintiennent l'ordre et la vie dans le monde. Créées par Dieu ou émanées

(1) Le péripatéticien juif alexandrin Aristobule (vers 150 avant Jésus-Christ) affirme qu'Homère et Hésiode, Pythagore, Socrate et Platon ont emprunté beaucoup de pensées aux écrits mosaïques. Cf. Clém. Alex. *Stromata*, I, V, VI ; Euseb. *Praep. evang.* VII $_{11}$, VIII $_{10}$, XIII $_{12}$; Anatolius apud Euseb. *Hist. eccl.* VII, 32, 16-19.

de Lui (1) avant toutes les choses sensibles, formant un monde spirituel (κόσμος νοητός, ἀσώματος, ἄρατος), les idées-forces sont les instruments par lesquels Dieu agit directement dans l'univers. Elles l'entourent comme une suite de serviteurs (δορυφορεῦσαι δυνάμεις); elles sont ses représentants, ses envoyés, les exécuteurs de sa volonté (2); elles ont été nommées « anges » par Moïse, « démons » par les Grecs, mais en tant que participations de la Raison universelle elles sont désignées plus philosophiquement par le nom de λόγοι (3). Ce sont donc des hypostases, des êtres évidemment personnels, comme les anges : c'est l'influence de la théologie juive qui prédomine dans ce cas chez Philon. Mais quand l'influence de la philosophie grecque sur sa pensée est prépondérante, Philon voit dans les λόγοι des puissances inséparables de la pensée de Dieu (4). Elles sont donc tout à la fois et des hypostases individuelles et des fonctions ou attributs immanents de Dieu (5). C'était une contradiction, inconsciente peut-être chez Philon, mais résultant nécessairement de ses prémisses, car il fallait que les λόγοι fussent d'une double nature : d'une nature divine, afin que l'être fini pût participer de la divinité par ces prototypes, d'une nature non divine, afin que, malgré cette participation, la divinité n'eût aucun contact avec le monde (6).

Toutes les idées-forces, dont le nombre est du reste illimité, sont résumées en une seule Idée-Force supérieure, le Λόγος, intermédiaire général entre Dieu et la création. C'est la racine et l'ensemble de toutes les forces divines, c'est la raison active de Dieu.

La théorie du Logos fut développée par Philon d'après les mêmes principes et la même méthode qu'il avait déjà appliqués à la théorie des λόγοι. Ici aussi il cherche ses points d'attache dans la philosophie grecque et dans l'Ancien Testament. Chez les Platoniciens il trouva avec la théorie des idées celle de l'Ame du monde, chez Héraclite et les Stoïciens celle de la divinité en tant que raison immanente du monde, loi naturelle régissant l'univers et loi éthique déterminant la morale. Mais il échappa au panthéisme d'Héraclite en séparant la Raison (νοῦς)

(1) Aucun des deux modes d'origine n'est traité *ex professo* ni même formulé clairement.

(2) *De Abrah.* II, 17 : ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ. — *Legum alleg.* I 132 : τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. (Les citations de Philon sont faites d'après l'édition de Mangey. Londres, 1742.)

(3) *De gigantib.* I 263 : Οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν. *De somniis*, I 628 : ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.

(4) *De mundi opificio*, I 4 : οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.

(5) Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*... III, p. 554.

(6) Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, Thl. 2, p. 365 (cité par Schürer, *l. c.*).

ou le Logos de la divinité, et au matérialisme des Stoïciens en séparant la Raison de la matière. De son côté l'Ancien Testament, dont les anges avaient déjà été identifiés avec les λόγοι, offrait à Philon une analogie séduisante dans la doctrine de la Sagesse et dans celle de la Parole de Dieu. Il s'en empara d'autant plus volontiers, qu'il pouvait réunir ces deux doctrines dans la théorie du Logos, grâce au double sens de ce mot (λόγος = raison, et = parole). Car la sagesse avait précisément des relations étroites avec la Parole de Dieu dans les livres bibliques. Déjà l'Ecclésiastique avait fait sortir la sagesse de la bouche du Très-Haut (1), comme en sort une parole ; il avait même vu explicitement dans la sagesse la raison de Dieu et sa Parole (2) ! De plus, si la création avait été attribuée à la causalité intermédiaire de la Sagesse (3), elle l'avait été aussi à celle de la Parole de Dieu (4). Enfin la Sapientia Salomonis avait au moins une fois (5) identifié la σοφία et le λόγος. Partant donc en même temps du double sens du mot λόγος et du double aspect de l'idée de la sagesse — acte intérieur de connaissance et manifestation extérieure d'activité, — il entendit par λόγος soit l'acte divin d'intelligence ou encore l'idée du monde en tant que résidant en Dieu, soit l'extériorisation de la pensée ou de la volonté divine. Dans le premier cas il unissait la théorie platonicienne de l'Idée ou de l'Archétype avec la conception biblique de la Sagesse-Science (6), dans le second cas il unissait la théorie stoïcienne des forces mondiales avec la conception biblique de la Sagesse-Activité divine ad extra, ou encore avec celle de la Parole de Dieu, qui avait force créatrice (7).

En conséquence le Logos est comparé tantôt au plan d'une ville résidant encore dans la pensée de l'architecte avant d'être exécuté, tantôt aux rayons du soleil, qui n'agissent que lorsqu'ils sont émis par l'astre. De ces deux faces de l'idée du Logos la première, plutôt teintée

(1) Eccli. **24** 5 : Ego ex ore Altissimi prodivi.

(2) Eccli. **1** 5 : Fons sapientiae *verbum* Dei in excelsis et *intellectus* prudentiae ab aevo. — C'est une glose, il est vrai, mais elle est antérieure à Philon.

(3) Cf. *R. B.* Avril 1901.

(4) Ps **33** 6 (hebr.) : Verbo Domini coeli firmati sunt..... Ps **148** 4 : Ipse dixit et facta sunt..... Eccli. **42** 15 : In sermonibus Dei opera ejus.
Sap. **9** 1. 2 : fecisti omnia verbo tuo et sapientia tua constituisti hominem.
Gen. **1** 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. (Le récit de la création tout entier.)

(5) Sap. **18** 15 : Omnipotens sermo (λόγος) tuus de coelo... durus debellator... prosilivit. Le passage **16** 12 (tuus, Domine, sermo, qui sanat omnia) peut n'avoir qu'un sens abstrait comme Ps. **107** 20 : Misit verbum suum et sanavit eos.

(6) Dans ce cas seulement Philon maintient à côté du terme λόγος celui de σοφία, ou regardait la sagesse comme la mère du Logos, dont Dieu était alors le père. — On sait comment les Gnostiques exploitèrent l'idée de généalogies de la sagesse.

(7) Le Logos est identifié avec la Parole creatrice *Leg. alleg.* **1** 17, *De Sacrif. Abel et Cain*, I, 165. — (Cf. Hebr. **11** 3). Il est alors appelé tantôt λόγος, tantôt ῥῆμα.

d'hellénisme que de judaïsme, est mise moins souvent en relief que la seconde; mais l'une et l'autre restent à la fois attributs divins et sont développées jusqu'à l'hypostase. En tant qu'acte de connaissance divine le Logos est même appelé « dieu » (θεός, sans article — pas ὁ θεός — afin de marquer la subordination) ou δεύτερος θεός (1), mais avec des réserves formelles, destinées à prévenir toute confusion dualiste ou polythéiste. Le Logos n'est donc appelé Dieu que dans un sens impropre; quoiqu'il n'ait pas une origine semblable à celle des hommes, il n'est pas non plus sans origine comme l'est Dieu (2). — L'idée du Logos en tant que manifestation de Dieu ad extra est traitée avec beaucoup plus de variété. Le Logos est le « rayon de Dieu » (ἡ ἀνθήλιος αὐγή) visible aux hommes, le « nom de Dieu » (ὄνομα θεοῦ), son image (εἰκών) (3), son ombre (σκιά), sa splendeur (δόξα), sa parole. Il est l'organe de la création (4), la source de vie (πηγὴ ζωῆς) dans le monde; il « imprime à la matière... le sceau de la pensée divine, une physionomie raisonnable » (5). S'il a formé le monde (δημιουργός), il l'a fait d'après les prescriptions de Dieu et sa causalité est instrumentale (6). C'est à Dieu que remonte en dernier ressort la création et la conservation. Le monde aussi est appelé le Fils de Dieu, mais le fils le plus jeune, tandis que le Logos est le Fils aîné (7).

N'étant ainsi ni Dieu ni être mondial, mais placé entre Dieu et le monde, il devient l'intermédiaire des relations de Dieu avec le monde, et de celles du monde avec Dieu. — Comme remplaçant de Dieu dans le monde, il est appelé le représentant et l'ambassadeur (8) de Dieu, l'exécuteur de ses volontés (9), l'interprète de ses révélations. Et de même que les λόγοι avaient été identifiés avec les anges bibliques, le Logos est appelé l'Ange (10) ou l'Ange suprême, l'Archange (11) ou le chef de la milice de Dieu (ταξιάρχης). C'est lui qui apparaît dans l'Écriture non seulement comme « Ange de Dieu », mais aussi comme le

(1) Euseb. *Praepar. evang.* VII, 13, 1.

(2) *Quis rer. div. haer.* I, 501 : οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.

Somn. I : ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους.

(3) II Cor. **4** 4 (Christi, qui est imago Dei).

(4) *De Cherubim* I, 162 : ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη (ὁ κόσμος).

(5) Holtzmann, l. cit., p. 96.

(6) Elle est indiquée par l'emploi de la préposition διά (pas ὑπό) = per ipsum (pas ab ipso), cf. Joa. **1** 3.

(7) *De Conf. ling.* I, 427 : τὸν πρωτόγονον (υἱὸν) αὐτοῦ λόγον, cf. Col. **1** 15 πρωτότοκος.

(8) *Quis rer. div. haer.* I, 501 : πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸν ὑπήκοον.

(9) *Fragm. quaest. in Exod.* : ὁ θεῖος λόγος περιέχει τὰ ὅλα καὶ πεπλήρωκεν. — Cf. Sap. **8** 1 **10** 1 sq.

(10) *Leg. allegor.* I, 22 τὸν ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος.

(11) *Confus. ling.* I, 427 : τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον.

« Rocher dans le désert » (1), comme la Manne et la nourriture spirituelle des Israélites, comme la colonne de nuées et de feu (2). Il revêt volontiers la forme humaine, par exemple dans la personne de Melchisédech, car il ressemble à l'homme (ὁ λόγος ἀνθρώπῳ εἴκασεν), puisque l'homme fut créé à son image (il est ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος) (3).

Étant ainsi l'homme archétype il est particulièrement apte à représenter aussi les hommes auprès de Dieu. Il est le grand prêtre (4) et l'intercesseur (5) des hommes au ciel, leur soutien et leur consolateur. Le Logos se trouve donc « sur la limite entre l'infini et le fini » (6); sur la ligne de démarcation entre le créateur et la créature (μεθόριος), oscillant en même temps entre la personnalité et l'abstraction, comme les λόγοι en général; car tantôt il ne désigne qu'une relation déterminée de Dieu, tantôt une personne hors de Dieu. On ne rend pas la pensée de Philon en attribuant à son « langage poétique (7) » la confusion entre force raisonnable et esprit raisonnable; on déplace la question en niant la possibilité d'affirmer la personnalité ou l'impersonnalité du Logos philonien (8). La vérité est que le Logos de Philon est une idée aussi contradictoire que celle de ses λόγοι, car il est conçu à la fois comme personnalité et comme abstraction; mais il n'est exclusivement ni l'une ni l'autre, il est plutôt l'une et l'autre. Il devait en être ainsi forcément, car comment pourrait-il être l'intermédiaire postulé, s'il n'était pas à la fois attribut divin et individu non divin?

C'est malgré lui que Philon aboutit à ces conséquences contradictoires. Dès que la doctrine biblique de la sagesse fut confondue avec la théorie grecque des idées, une logique rigoureuse, tant soit peu poussée aux extrêmes, devait nécessairement l'amener à ces errements. S'il ne s'est pas aperçu de l'antinomie interne de son système, il a cependant dû en avoir le sentiment vague et instinctif : c'est du moins l'impression qu'on éprouve en voyant les efforts multiples de sa pensée, impuissante à atteindre le principe d'unité, qui aurait pu écarter la contradiction du concept du Logos, en assistant à sa lutte continuelle contre la défectuosité et l'insuffisance de sa terminologie.

(1) Cf. I Cor. **10** 4 (petra autem erat Christus).
(2) Cf. Sap. **10** 17 (la sagesse), Ex **14** 19 (l'Ange de Dieu).
(3) Cf. parallèles entre Adam, Melchisedech et le Christ, Ep. aux Rom., aux Hébr.
(4) *De gigant.* I : 269 ὁ ἀρχιερεὺς λόγος.
De profugis, I, 562 : λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι...
(5) *Quis rer. div. hær.* I, 501 : Ὁ δ'αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ...
(6) H. Holtzmann, l. cit., p. 96.
(7) Drummond, *Philo Judaeus*, 1888, p. 222, sq.
(8) Heinge, J. Réville, Hatsch.

*
* *

Le problème de l'unité divine s'était ainsi surajouté au problème des relations de Dieu avec le monde et l'avait rendu de plus en plus compliqué. La solution proposée par Philon, loin d'être satisfaisante, avait transformé le problème en énigme insoluble. Et de fait le IVe livre d'Esdras (vers 90), empreint d'esprit juif orthodoxe, renonça à la théorie alexandrine ; malgré les occasions innombrables de recourir à un être intermédiaire, il ne le fit pas. Ce silence est certainement intentionnel. Provient-il d'une antipathie pour le christianisme dans lequel le terme λόγος avait été adopté? Implique-t-il une protestation contre la théosophie alexandrine regardée comme quelque peu hérétique? Est-il un aveu d'impuissance devant les difficultés désespérantes du problème? Il serait difficile de trouver à ces questions une réponse certaine. En tout cas, tous les Juifs ne pensaient pas comme l'auteur de IV Esdras. Car les doctrines philoniennes eurent une répercussion efficace en Palestine; elles n'y furent pas importées et adoptées intégralement avec le nom de λόγος, mais elles y orientèrent dans une direction nouvelle la théorie autochtone de la Sagesse. Nous arrivons ainsi à la doctrine de la Parole de Dieu.

Thionville.

L. Hackspill.

(*A suivre.*)

MÉLANGES

I

IL NUOVO TRATTATO DI S. GIROLAMO

SULLA VISIONE D'ISAIA (1)

I

S. Girolamo ripetutamente (2) ricorda un proprio trattatello sulla visione d'Isaia 6 1 sqq., composto a Costantinopoli quando vi studiava le s. scritture presso Gregorio Nazianzeno, ossia circa l'a. 381. Finora si era comunemente creduto superstite il trattatello nella lettera 18 a Damaso, che di lettera non ha punto la fattura e che invece nel codice Vatic. Regin. 215 del sec. IX (3), è iscritta così con parole tratte da Girolamo stesso : *Incipit brevis subitusque tractatus beati Hieronimi de Seraphym quae in visione Esaiae leguntur, quem in Constantinopoli adhuc discipulus eloquentissimi viri Gregorii Nazianzeni experimento sui sensus et amicorum rogatu edidit, cui titulum imposuit de Seraphym* (p. 46).

Contro l'opinione comune levossi lo scorso anno nel Congresso internazionale d'Archeologia cristiana il ch. P. Amelli priore di Montecassino, ed annunciò d'aver trovato nei codici della Badia il vero trattato *brevis et subitus* di Girolamo, e promise di pubblicarlo fra breve. La promessa è ora compiuta, e ognuno può esaminare di per se il testo e giudicare gli argomenti addotti dal ch. Priore per la sua nuova opinione.

L'opuscolo sembra pervenuto a noi per due manoscritti soltanto. L'uno, il Cassin. 342 del sec. XII, fornisce solo il principio (p. 1-2, 13); e l'altro, il Cassin. 345 del sec. X-XI, presenta tutto il resto a cominciare da sei linee avanti il termine del cod. 342. È certa quindi la conti-

(1) *S. Hieronymi Stridonensis presbyteri Tractatus contra Origenem de visione Esaiae* quem nunc primum ex codd. mss. Casinensibus Ambrosius M. Amelli monachus archicoenobii Montis Casini in lucem edidit et illustravit.

Tipografia di Montecassino 1901. 8° pp. XXIV, 24 con doppia tavola fotografica. N'è stata fatta eziandio un' edizione in 4° grande di pp. XIV, XIX come estr. dallo *Spicilegium Casinense*. III, pars altera.

(2) Cfr. *In Isaiam* III, *P. L.* XXIV, 93-94; Ep. 84, 3, *P. L.* XXII, 745.

(3) Cfr. Mommsen. *Chronica minora*, II, 101 [Monum. Germaniae hist. Auctores antiquiss. XI].

nuità dei due testi. I due mss. non sono del tutto corretti, e qua e là s' apre qualche lieve lacuna : si può tuttavia affermare che il testo non è più guasto di altri conservatici da un ms. unico. Sul modo come l'edizione fu condotta, diremo con certa ampiezza alla fine.

L'autore impugna l'opinione d'Origene, che i due Serafini veduti da Isaia attorno al Signore degli eserciti siano il Verbo e lo Spirito santo, e previamente rifiuta altre coerenti opinioni, ad es. che i Serafini siano i più santi fra gli spiriti e che coprissero la faccia di Dio e non la propria, a cominciare da quella, del resto diffusa fra i Padri, che Isaia non potesse aver visioni prima della morte dell' impuro Ozia. L'attacco è violentissimo, e mira dritto al fondo stesso della esegesi Origeniana. Origene, che sempre gode di novità ed arrossisce di dir cose a tutti manifeste (p. 5), che presso ai semplici ed agli ignoranti accatta gloria colla novità delle parole e dimentica d'esser uomo (p. 16), e colle nuvole dell' allegoria tutto confonde (p. 2) edificando la menzogna in modo da distruggere la verità (p. 3), la storia insomma; Origene, dico, è giunto a tanta temerità e follia da erompere *in hunc sacrilegii vomitum,* che i due Serafini suoi, cioè il Figlio e lo Spirito Santo, ricevano dal principale santo il consorzio della santità (p. 17), e conseguentemente non siano santi per natura ma per grazia, inferiori al Padre (p. 17-19) ecc. ecc.

La foga dell' attacco è tanta, che l'A. non solo intende alla peggio proposizioni infondate, se vuolsi, ma perfettamente innocenti nel supposto Origeniano (ad es. che niente sia più santo dei due Serafini, cioè del Figlio e dello Spirito Santo, p. 14 ss.), ma giunge al punto d'accusare Origene d'errori affatto contrarii, come a p. 6 : *Ne Seraphin Deo maiora credamus : quod Origenes licet sermone taceat, in consequentibus loquitur;* dove nota la curiosa scusa degna dell' altra di p. 18, *quod etiamsi sermone taceat, ipsa rerum consequentia loquitur;* e che è ripagata colle tante ingiurie, che abbiamo già riferito, e che sarebbe facile aumentare (*Origenis furorem, deliramenta,* ecc. ecc.).

Il trattatello, di cui ora conosciamo un poco lo spirito e il contenuto, è di Girolamo? è l'opuscolo composto nel 381? fu scritto, come vuole l'editore, originariamente in greco? Rispondiamo procedendo a ritroso.

I

Il trattato fu scritto in Costantinopoli per desiderio di amici di colà, dunque in greco : così in sostanza l'Amelli a p. XXIII. La conseguenza non reggerebbe, nemmeno concedendo la premessa. Che faremmo noi degli scritti di Girolamo in Palestina non destinati ad Occidentali? Del resto, nella novella Roma ai primi tempi in corte

e nel ceto dei dotti e dei magistrati la cognizione del latino non era rara, e noi non abbiamo ragione di limitare le amicizie di Girolamo fra i Greci, e fra i Greci solo della propria lingua conoscenti.

Ma il trattato stesso presenta indizi di grecità : a) « *Mosy, Mosy* » *ex* Μωυσῆ Μωυσῆ... c) « *Cherubin et Seraphin* » *semper pro Cherubim et Seraphim.* Però *a* è in una citazione biblica, e poi c' è anche *de Mosyn* (p. 6) e c' è *y* per η, cattive scritture, se mai, e non altro. *Cherubin, Seraphin* e simili poi sono così comuni nei mss. altresì d'opere latine originali, che nulla se ne può cavare. — b) « *Plenus iniquitatum... plena gloriae* » *iuxta graecum textum.* Se non che (per tacer d'altro) il secondo esempio è in una citazione biblica, e il primo pure può esserlo, cfr ad es. Ezech. 7 23 *plena iniquitatum* appresso Girolamo stesso. Dunque nulla provano. — Lascio poi d) « *maior blasphemat* » *pro magis blasphemat,* che non sarebbe nemmeno greco (μείζων βλασφημεῖ!), e che parmi puro errore di copista da emendare in *maiora blasphemat.* E davvero come concepire, che Girolamo, traducendo se stesso (p. XXII : *licet nullum plane dubium suboriatur circa hieronymianam huius operis latinitatem*), abbia spinto, contro il suo solito, la fedeltà fino al punto di conservare minuzie di grecismo (se mai lo fossero) come le indicate?

Adunque non si è punto provato, che l'opuscolo venne dapprima scritto in greco.

II

E nemmanco è il *brevis subitusque tractatus* sulla visione d'Isaia, composto in Costantinopoli l'a. 381 e. Altrimenti inesplicabile sarebbe 1° la benevola condotta di Girolamo verso Origene mantenuta fino all' a. 393. Dopo le gravissime, odiosissime accuse alla *persona,* al *metodo esegetico,* alla *fede* stessa d'Origene, che abbiamo riferite sopra, Girolamo avrebbe, ciò non ostante, continuato ad amare, compilare e tradurre Origene? Si diportò forse egli così dappoi? 2° Inesplicabile sarebbe altresì o il silenzio di Girolamo, a cui due linee appena delle più violenti espressioni del trattatello contro Origene (1) avrebbero reso sommo servizio nella lotta contro Rufino, o il silenzio di Rufino, che avrebbe potuto mettere alle più dure strette Girolamo come incoerente e non sincero. Si noti che Girolamo rimanda al trattato del 381, con espressioni che lo fanno credere molto conosciuto, e quindi non facile ad essere dissimulato dall' uno e sconosciuto dall' altro dei due già intimi amici.

3° V' ha di più ancora. S. Girolamo *Ep.* 84, n. 3 espressamente afferma che nell' opuscolo del 381 egli interpretava i due Serafini come i due Testamenti vecchio e nuovo : *Nonne ego detestandam* (2)

(1) Amelli, p. XI, n. 4, le invoca come geronimiane (*transeat*), ma piglia esempi da trattati posteriori; ciò che non fa per il caso nostro.

(2) Non è da credere che l'epiteto ricorresse già nell' opuscolo ivi mentovato. Esso esprime l'opinione presente del santo, che nel 381, ep. 18, *ad Dam.* n. 4, usava espressioni miti e rispettose. Del resto egli non era il primo a ricusare l'opinione d'Origene : *Cfr. Euseb. Cæsar. P. G.* XXIV, 125 sqq. E nell' orazione di S. Serapione ed. Wobbermin p. 51. [*Textè und*

expositionem in duo testamenta mutavi? Ora di questa esposizione sua *non vi ha sillaba* nell' opuscolo cassinese. Lo si dirà mutilo per ciò? Ma può terminare assai bene, come ora; e quindi una vera prova della mutilazione manca. Lo fosse pure; chi ardirebbe assicurare che nel seguito venissero fuori i due Testamenti e non altra delle parecchie esposizioni trovate dagli antichi?

4° L'accennata interpretazione invece è data ripetutamente nella così detta epistola 18 a Damaso nn. 6. 7. 14, la quale e per questo e per altri argomenti è da ritenere l'opuscolo dell' a. 381. Si ricordi che essa è un trattatello, e non una lettera, e che termina col n. 17, formando i nn. seguenti un altro commento a sè dei vv. 6-8, condotto da S. Girolamo — indubbiamente autore — in modo alquanto diverso caratterizato dall' uso costante delle versioni greche come aiuto d'interpretazione (1).

Adunque che il trattatello sia appunto quello descritto da Girolamo come *brevem subitumque* e come dettato (*dictasse*), appare manifestamente dalla chiusa : *Et quoniam usque ad finem capituli explanatio multiplex sequitur, et exeipientis iam implevimus ceras, hucusque dictasse sufficiat; quia et oratio, quae non propriae manus stilo expolitur, eum per se inculta est, tum multo molestior fit, si taedium sui prolixitate congeminet, et oculorum dolore cruciati auribus tantum studemus et lingua* (2). La corrispondenza di questa chiusa colle parole di Girolamo *In Is.* III : *de hac visione* (cfr. Ep. 18, n. 1 *antequam de visione dicamus... hanc visionem quam explanare nunc nitimur* ecc. ecc.) *ante annos circiter triginta cùm essem Constantinopoli et apud virum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum* (3) *tunc eiusdem urbis episcopum sanctarum Scripturarum studiis erudirer, scio me brevem dictasse subitumque tractatum,* è così manifesta, che non più. E quindi sembra doversi pigliare non leggermente la didascalia così precisa dell' antico codice Reginense (sec. IX), il quale e nell' iscrizione

Untersuchungen XVII, 33b], *due* serafini sono contraddistinti dal Figlio e dallo Spirito santo e soggiunti agli altri ordini di spiriti celesti. Sul testo stesso cfr. E. Nestle, *Die zwei Seraphim* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XX (1900), 553-554.

(1) Aggiungasi che nel n. 19, rimandando al n. 15 *de Seraphim,* Girol. scrive : *De comparatione Isaiæ et Moysi, quomodo alius ministerium recusarit, alius ultro se offerens dura perpessus sit, in alio loco disputavimus* (*P. L.* XXII, 374).

(2) Seguo le lezioni del ms. Reginense migliori dell' edizione.

(3) Ad un' orale interpretazione di lui sembra alludersi nel n. 9 (*ib.* 367). *Quidam Graecorum in Scripturis apprime eruditus...* : cfr. in Ephes. 5 32 (*Gregorius Naz. vir valde eloquens et in Scripturis apprime eruditus, cum de hoc mecum tractaret loco...*, *P. L.* XXVI. 569 G.).L'omissione del nome si direbbe un riguardo dello scolaro al vicino modestissimo maestro, se pur nel n. 10 non si riferisse altra esposizione orale dell' ebreo suo maestro senza ricordarne il nome.

e nella sottoscrizione presenta il vero titolo *de Seraphim* ricordato da S. Girolamo stesso *de viris inlustr.* c. 135. La contraria affermazione dell' Amelli, p. v (*huiusmodi titulum nullius ponderis esse atque omnino arbitrarium, tum ceterorum antiquorum codicum auctoritas tum ipsiusmet Hieronymi testimonium aperte demonstrant*) è doppiamente inesatta, apparendo dalla nota del Vallarsi infra l'altre, che egli non riscontrò l'iscrizione *ad Damasum* ne' suoi mss. (*quod usque hodie in editis libris epistolae nomen obtinuerit ad Damasum...*, col. 361, n. *b*).

III

Ma il nuovo trattatello è almeno di Girolamo?

L'Amelli si appoggia alla Latinità; ma i riscontri sono pochissimi e non sembrano molto stringenti. Dopo la tante illusioni procurateci recentemente da confronti ben più larghi e più metodicamente istituiti, come per es. a proposito dei *Tractatus Origenis de s. Scripturis* (1), chi non è fino filologo e specialista in latinità geronimiana non può non mantenere un prudente scetticismo in attesa del giudizio dei competenti.

Si appoggia inoltre al tenore delle citazioni bibliche : ma sulle 20 circa raccolte a pp. XII-XV vanno tolte dal confronto come incerte le 12, in cui Girolamo attesta avere i LXX tradotto così e non altrimenti (2). Chiunque seguiva i LXX poteva avere tali lezioni, le quali provano soltanto che l'autore dell' operetta ha seguito una versione latina condotta sui LXX. Delle citazioni rimanenti, alcune non sono dimostrative o perchè troppo insignificanti e brevi, o perchè ricorrono tali anche in testi non geronimiani, come Ex. **33** 13. Is. **6** 6. Hab. **3** 4. Ps. **79** 1, **98** 5. Rom. **11** 33-34 : una lunga invece prova piuttosto il contrario colle sue notevoli discrepanze. Così in Dan. **3** 91-92 l'opuscolo ha *pueros... ligatos. Et quomodo... corruptio non est in eis, et visio*, mentre Gir. legge *viros... compeditos. Ecce... nihil corruptionis in eis est, et species*. E mi fermo alle citazioni scelte dall' Amelli come più dimostrative.

Migliori sono i riscontri di qualche sentenza dell' opuscolo con altre di S. Girolamo (p. XI-XII); però le differenze non sono minori, e ta-

(1) Cfr E. C. Butler in *Journal of theological studies* II (1901), 254 sqq.

(2) Una anzi va tolta affatto. Il verso d'Ezechiele citato a principio del n. 5 e il 13 del c. 1 e non il 23, ed è concorde con S. Ambrogio presso Sabatier, e non con Girolamo i. h. l. In Isaia poi 1 4 30 15. 49 7 Girolamo ha differenti lezioni nei LXX, come *semen pessimum, concitaverunt, despicit, servus est principum* ecc. per *semen peccati, provocastis, contempnit, serviunt principibus*.

lune oltre quelle raccolte dallo stesso Amelli, che poi non le enumera tutte (p. xv ss.), sono assai notevoli. Ad es. il Signore sedente nel trono è secondo Girolamo nell' ep. *ad Damasum* n. 4 e nel Commentario d'Isaia Cristo; nel nuovo opuscolo n. 3 sqq. sembra invece Dio stesso. Ma ciò che è più grave ancora, non solo la versione o le parole sono sempre differenti, ma il senso stesso di una grave sentenza Origeniana è sostanzialmente diverso nella versione fatta da S. Girolamo stesso.

Nell' opuscolo infatti si legge e spietatamente si confuta la proposizione seguente, quasi ai Serafini si riservi la sapienza nel lodar Dio : *Sed haec de Seraphin, quae circa Deum sunt et sola rationabiliter adque prudenter dicunt « Sanctus, Sanctus, Sanctus », ideo prudenter laudant atque sapienter quia sancta sunt* (p. 11). S. Girolamo invece tradusse : *Verum haec Seraphim quæ circa Deum sunt, quæ sola cognitione dicunt « S. S. S. », propter hoc servant mysterium Trinitatis, quia et ipsa sunt sancta;* dove la triplice ripetizione del *Sanctus* è presentata come segno della cognizione o comprensione del mistero della SS. Trinità, riservata ai due Serafini cioè al Figlio e allo Spirito Santo. L'Amelli crede un' aggiunta di Girolamo le parole *servant mysterium Trinitatis,* simile ad altra aggiunta fatta poche linee dopo per testimonianza di Rufino *Apol.* II, 27. 46. Sia : ma intanto Rufino non parla di questa nostra, e non è a dimenticare che le differenze verbali sono costanti nei passi certamente origeniani.

L'Amelli cerca togliere le difficoltà, sostenendo che Girolamo s'è accorto poi egli stesso degli errori sfuggiti nell' ardore dell' improvvisazione, ed ha così composto nel seguente anno l'ep. 18 a Damaso (p. xvi). Se ciò fosse, allora il ch. Priore deve convenire, che i passi di Girolamo sull' estemporaneo trattatello non si riferiscono già al nuovo opuscolo, ma all' altro *de Seraphim,* appunto come s' è finora creduto. Perocchè come mai avrebbe Girolamo tirato di corto nel commento d'Isaia per rimandare ivi e altrove ripetutamente non già al ponderato e sereno *de Seraphim,* ma [ad ea] *quæ minus proprie, immo interdum et falso, ac nonnisi per immoderatum zelum antea dictaverat* (p. xvi)? Non sarebbe davvero onesto! specialmente se mai si avesse, sia pure ignorantemente, frainteso o alterato gravemente una proposizione dell' avversario a tutto danno di questi.

Per tali ragioni, non perchè io ritenga impossibile che Girolamo sia per quattro volte ritornato sulla stessa Visione d'Isaia, credo lecito esprimere con un dubbio riservato sulla genuinità del nuovo opuscolo, la convinzione, che, se mai nuovi studi o nuovi mss. la porranno fuori di dubbio, mostreranno altresì che esso non è già una primizie

degli studi biblici di Girolamo, ma un tardo frutto, maturato durante o dopo le acerbe polemiche su Origene. Nel 381 il Santo ricordava ancora con modestia e rispetto i greci e latini, non il solo Origene, che avevano inteso la visione come Origene : *Quidam ante me tam Graeci quam Latini hunc locum exponentes Dominum super thronum sedentem Deum Patrem et duo Seraphim, quæ ex utraque parte stantia prædicantur, D. n. Jesum Christum et Spiritum Sanctum interpretati sunt. Quorum ego auctoritati, quamvis sint eruditissimi non assentior* (ep. 18, n. 4). Solo dopo il noto cambiamento egli usò rovesciar tutta la colpa su Origene e colle espressioni le più forti.

Ed ora alcune osservazione all' edizione.

1. Correggo gli errori, che disturbano o sviano le verifiche. P. XIV[a], lin. 18, *Is.* corr. *Ps.* (e nell' altra colonna corr. *eius* in *eris*); XV, 1-5, poni sotto il n. 6; XV, 18 *11*, corr. *2*. Si legga a p. 8 nota 2. *Ps.* **138** 14, n. 4. *Gen.*, **1** 31; 10, n. 7. *Ezech.*, **1** 13; 12, n. 1. *Isaia*, **33** 5; 16, n. 5. *Job*, **1** 8; e a p. 13, n. 8 si aggiunga *Matth.* **26** 38 o *Marc.* **14** 34 (e correggasi a tutti questi luoghi l'*Index s. scripturæ* di p. 23).

2. Correzioni al testo e all' apparato. Leggasi a p. **1**, 10 *vir ut putant eruditissimus* (me lo dice anche l'Amelli), 18 *Joatham;* **3** 16 *Oziam;* **4** 13 *ut... dicat*, 31 *sicut scribtum* [*est*] *legimus;* **6** 22 *operitur* (per *operit*); **7** 15 (os) *tenditur* (cfr. più sotto *demonstratur*); **8** 26 *et propheta e*(i) *adsentiens;* **9** 12 *perspicitur* (? per *prospicit*); **15** 9 *stultæ temeritatis* (?); **16** 11-13 *cur ea, quæ excedunt humanæ scientiæ modum, tanta Origenes describit* (cod. *descivit*) *audacia* ecc.; **17** 9 *maior*(a), 20 *estime*(n)*tur*. Si mantengano le seguenti giuste o almeno possibili lezioni del codice : **2** 15 *allegoria;* **5** 24 *iuxta quod Deus est* (cfr. lin. 22, e p. **6**, 2); **8** 18 *et ratione;* **15** 11 *haec*, e s' indichi a p. 2, 6 in nota : cod. *ante me*. Si cancelli poi il secondo *et* di **15** 5.

Anche l'ortografia incoerente a seconda dei due diversi codici, ora seguiti, ora no, e specialmente la punteggiatura andrebbero ritoccate qua e là. Per mala interpunzione sono rotti i periodi per es. a p. 1 fine (il punto va dopo *locutus* di p. **2**, 1); **8** 7, 10, 16, 32; **19** 9, o al contrario riuniti, come a p. **17** 24. E finalmente è promiscuo l' uso delle parentesi tonde (1) e quadre ad indicare i supplementi; ciò che non è secondo le consuetudini, e può cagionare ambiguità.

Ad ogni modo il regalo fatto dall' Amelli al mondo letterario è prezioso, e gliene debbono riconoscenza specialmente i cultori degli studi biblici e patristici. Un antico trattato contro Origene e con più citazioni di antica versione latina della Bibbia non si trova di fre-

(1) Sopra ho usato anch'io le parentesi tonde in mancanza delle angolari.

quente. E poichè il ch. Priore trova modo di chiudere la sua prefazione col voto : *ut quotquot talibus studiis incumbimus præsertim in Italia, mediam regiamque viam teneamus inter hypercriticismum et hyperconservatorismum* (nomi non latini di vizi, che fra i Latini non dovrebbero esistere), mi permetta d' associarmi a Lui e d' augurargli, che, in prova, egli abbia fra breve da pubblicare le sue ricerche sopra un soggetto biblico non meno importante che delicato, cioè sopra 1 Io. 5 7.

Roma, 14 Maggio 1901. G. MERCATI.

II

LES PRÊTRES BABYLONIENS

D'APRÈS UNE PUBLICATION RÉCENTE (1)

Il est trop tôt pour écrire une « Religion des Babyloniens », nous dit M. Zimmern, mais il est temps d'étudier les matériaux qui permettront un jour de tracer le tableau complet. Dans ce but il présente au public un choix de textes qu'il donne modestement comme une contribution à la connaissance de la religion babylonienne, et l'exécution n'est pas moins heureuse que l'idée. L'ouvrage a paru en trois livraisons, mais il se compose plutôt de deux parties distinctes, les tablettes d'exorcisme dites *šurpu* (publiées en 1896) et les tablettes de rituel pour trois catégories de personnes : les haruspices ou devins, les exorcistes et les chantres, c'est du moins ainsi que nous croyons devoir traduire en français les mots *bârû* (Wahrsager), *âšipu* (Beschwörer), *zammaru* (Sänger). Tous les morceaux sont reproduits d'après de bonnes copies, transcrits et traduits, sauf quelques petits fragments. La neuvième tablette de *šurpu,* qui a été notablement complétée en appendice, n'a malheureusement pas été retouchée pour la transcription et la traduction. L'ouvrage comprend de plus un glossaire pour les tablettes *šurpu,* et une liste de quelques-uns des mots des rituels, avec des noms de dieux. Une introduction à la seconde partie (pp. 81 à 95) est une première et excellente synthèse des résultats acquis au sujet des trois catégories de personnes sacrées. Cette synthèse aurait pu être étendue à l'acte même des sacrifices, pour le plus grand profit des lecteurs ; personne n'est mieux en état de dégager le sens général des textes que celui qui les a étudiés en détail et de première main.

(1) *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, von Dr Heinrich* ZIMMERN, ord. Professor der orientalischen Sprachen in Leipzig. Un vol. in-4°, de XII-226 pages, LXXIX planches de textes autographiés. Leipzig, J.-C. Hinrichs'che Buchhandlung, 1901, 65 marks.

Des notes explicatives suppléent en partie à cette lacune. D'autres, plus nombreuses, justifient la traduction ou la conjecture adoptée : ce qui est incertain pour l'auteur est imprimé en italiques dans la traduction ; d'autres renvois enfin renseignent sur l'état des documents, et ce ne fut pas peut-être la moindre peine prise par l'auteur que celle qui consista à reconnaître et à grouper pour les rituels seuls 101 fragments de tablettes.

Quoique la première partie, publiée en 1896, ait déjà été utilisée dans divers ouvrages, en particulier dans la belle *Religion de Babylonie et d'Assyrie* de Morris Jastrow, nous voudrions présenter ici un tableau d'ensemble du magnifique ouvrage du professeur de Leipzig : ce sera la meilleure manière de montrer combien il est riche en renseignements utiles aux biblistes. Il va sans dire que nous userons largement de son introduction elle-même. C'est ici l'œuvre d'un maître que nous laissons aux assyriologues de profession le soin de critiquer dans le détail, étant désireux surtout de profiter pour la connaissance des pratiques religieuses des Chaldéens de la bonne aubaine qu'il nous procure.

On peut dire que la division en trois classes de personnes sacrées embrasse toute la matière, puisque les conjurations entrent dans les fonctions de l'exorciste.

Il y a peu à dire des chantres : nous avons même de la difficulté à considérer le chanteur comme un prêtre, si le titre de prêtre doit être réservé, selon l'usage constant, aux seuls sacrificateurs. Dans le n° 60 qui introduit le chantre, il semble bien que son rôle se borne à chanter, un autre fait les sacrifices (1), et c'est à cet autre que le rituel s'adresse selon le style courant de ces pièces qui règlent les cérémonies en disant au prêtre : tu feras ceci ou cela. Mais nous ne prétendons pas nier que les chantres formassent une corporation sacrée et même héréditaire, ce qui n'étonne pas trop pour des chanteurs orientaux. Zimmern a très bien vu que les chantres ne pouvaient être reconnus avec certitude dans le passage où Diodore parle des prêtres babyloniens; mais il a justement retrouvé dans ce texte les deux autres classes sacerdotales, quoique Diodore ne les distingue pas comme deux catégories (2) nettement tranchées. Il semble cependant que c'était le

(1) L. 15 : « Le chantre chantera : « Ae sublime! » ; tu immoleras un agneau ». Dans les n°s 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69 non traduits, on dit à la même : personne tu chanteras et tu immoleras, mais il n'est pas clair si c'est le sacrificateur qui chante (proposition *per accidens*) ou si c'est le chantre qui sacrifie. Le n° 70 fait reparaître le chanteur, mais on ne peut rien en tirer.

(2) Diod., II. 29 : Πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι, μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. Le prêtre astrologue se nommait *Kalu*. —

cas et la publication de Zimmern jette sur les corporations un nouveau jour très abondant. Si l'exorciste ou conjurateur était déjà connu dans ses pratiques de récitateur d'incantations, on ne soupçonnait guère le rôle important qu'il jouait dans les pratiques du sacrifice expiatoire.

Nous commençons par lui : c'est l'homme de tous les jours, comme la souffrance contre laquelle on l'invoque. Si ses prérogatives sont moins relevées que celles du *bârû*, interprète du secret des dieux, il a du moins le remède nécessaire pour éloigner les démons et rendre les dieux propices.

Les dieux sont bons mais susceptibles, les mauvais démons sont toujours prêts à mal faire, les âmes des morts peuvent devenir importunes : toute la vie du babylonien est enchaînée à ces trois termes. Il est vrai que le signe du divin est donné aux démons comme aux dieux, et on lit précisément dans nos textes le mauvais dieu et le bon démon, mais ce n'est là qu'une conséquence d'une terminologie imparfaite, peut-être le legs d'une confusion antérieure. Au point où nous en sommes, les dieux sont bons de leur nature, ils sont connus par leur nom, on peut les invoquer; on leur offre des sacrifices, tandis que les démons, race anonyme et perverse qu'on ne peut dénommer que par ses tares, ne songent en général qu'au mal et ne méritent que l'expulsion. Pourtant parmi les êtres anonymes un certain nombre sont conçus comme bienveillants, le bon *šedu* qui gardera la porte, les sept génies ailés qui combattront les méchants diables un peu comme ces microbes bienfaisants qui s'installent chez nous et nous défendent à notre insu contre des microbes destructeurs.

D'ailleurs tant qu'on possède la faveur des dieux, en particulier du dieu et de la déesse qui gardent tout homme, littéralement le dieu de l'homme, il n'y a rien à redouter. Mais une faute morale a pu déterminer leur courroux, et même sans le vouloir on a pu tomber sous le coup d'un charme. Le sortilège est contagieux, et comment savoir si on a évité tout contact ensorcelant?

Ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προῤῥήσεις περὶ τῶν μελλόντων. L'auteur semble viser ici des prophètes prétendus comme ceux qui annoncèrent à Assourbanipal qu'il ramènerait la déesse Nana (K.B. II, p. 210). — καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ'ἄλλαις τισὶν ἐπῳδαῖς ἀποτροπᾶς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν. — Ce sont bien les exorcistes qui cumulaient ces fonctions, comme l'a vu Zimmern, quoique Diodore semble en faire plusieurs classes. — Ἐμπειρίαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν οἰωνῶν μαντικῆς, ἐνυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται — Il s'agit de l'interprétation des présages par les oiseaux que Zimmern est porté à attribuer aux *bârû*, quoique l'augure (*dâgil issûrê*) ait un nom spécial chez les Chaldéens. — Οὐκ ἀσόφως δὲ ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν ἀκριβῶς ἐπιτυγχάνειν νομίζονται. — Ce sont les aruspices. De plus, Diodore a su que ces sacerdoces étaient héréditaires, les prêtres se transmettant leurs secrets de père en fils.

Le sorcier et la sorcière ne sont-ils pas là pour exciter encore les démons à leur œuvre mauvaise? On vaque cependant à ses affaires; sans être trop rassuré on peut se croire indemne, lorsque des songes agités, le trouble, la maladie ou simplement peut-être le remords créent dans l'âme un malaise que seuls les remèdes surnaturels peuvent guérir. Désirât-on seulement recouvrer la santé, il faudrait encore commencer par rompre le sortilège, chasser le démon et rentrer en grâce avec son dieu et sa déesse. C'est ici qu'intervient l'*âšipu*. Nous le nommons exorciste, faute de mieux, mais cette indication négative n'épuise pas son rôle. Il ne pratique pas seulement des incantations et des rites symboliques, il réconcilie le pénitent.

Comme l'a très bien dit Zimmern, il est le prêtre des conjurations et des expiations; au service d'Éa et de Marduk il est appelé à guérir les maladies, à effacer les fautes, à rompre les charmes, à chasser les démons, à calmer le courroux de la divinité.

On prononce souvent ici le mot de magie. Il faut s'entendre. La magie signifie tout d'abord, comme l'a très bien dit M. Marillier (1), l'action sur le dehors par le dedans. C'est à l'esprit qu'on s'attaque pour guérir le corps; la maladie devra normalement disparaître lorsque le charme aura chassé le démon. De plus, les procédés magiques sont de leur nature coercitifs; on entend bien contraindre les puissances ennemies à vider la place, quoique chez les non-civilisés les moyens de séduction soient souvent joints aux procédés violents. Mais lorsqu'il s'agit de peuples civilisés qui distinguent entre les dieux auxquels ils rendent un culte et les démons qui sont mauvais, la magie est essentiellement réprouvée (2); c'est le partage des sorciers et surtout des sorcières, un art occulte, éminemment préjudiciable à la société. L'art du conjurateur est précisément l'antidote de cette magie noire criminelle. Il entend bien contraindre l'esprit par la vertu du charme, mais le charme a été enseigné par les dieux; on recourt aux dieux et c'est en les priant qu'on obtient définitivement la victoire. Un des textes de Zimmern (3) semble parler d'une action

(1) *Revue de l'hist. des religions*, t. XXXVI, p. 343.

(2) Elle est stigmatisée dans les conjurations elles-mêmes sous le nom de *kišpu* cf. héb. (כשף, *ruḫu*, *rusu*.

(3) *Surpu*, V VI, 144-171 : « eine Schnur... *gegen* die Flüche von Göttern ». Tout le passage est inintelligible pour moi : l'exorciste se dirige vers les femmes consacrées à Ištar; la déesse en met une à la quenouille pour filer une corde à double fil, noir et blanc, et cette corde protège contre la malédiction des dieux et rompt les charmes. Ensuite Marduk la brise et l'envoie dans le désert, lieu pur (par antiphrase pour lieu impur). Tout s'expliquerait si c'était le sorcier qui s'était procuré la corde pour assujettir le charme, d'après les mauvaises pratiques des hommes et « pour accomplir la malédiction des dieux ». Marduk rompt

coactive contre les dieux exercée par le charme, mais outre qu'il n'est pas clair, c'est en somme à Marduk, considéré ici comme dieu suprême, qu'on a recours pour vaincre des dieux inférieurs.

On emploiera donc, si l'on veut, le mot de magie ; il est du moins bien entendu qu'aucun de nos textes ne se fait le guide des louches pratiques de la sorcellerie. L'exorciste est leur ennemi officiel, et s'il emploie des procédés semblables, c'est qu'il faut vaincre les démons par leurs propres armes, non pour faire un pacte avec eux. L'institution est bienfaisante, elle rentre dans le cadre du culte public et se propose de rapprocher les hommes de leurs dieux en les délivrant des démons.

Voyons maintenant nos conjurateurs à l'œuvre. C'est en général un malade qui recourt à leur ministère. On en a conclu que le babylonien ne se souciait du péché que comme cause du mal physique. C'est trop généraliser. Lorsque le fidèle est représenté malade, troublé, inquiet, effrayé, la conscience chargée vis-à-vis de son dieu et de sa déesse (1), il se pourrait que la maladie ne fût qu'un mal moral. En tout cas, le roi qui se fait réconcilier ne parle que de la tablette où sont gravées ses fautes et qu'il voudrait voir brisée (2). Mais fût-on surtout sensible à la souffrance, c'est le péché qu'il s'agit d'extirper avant tout. A supposer que le sortilège d'un ennemi ou un cas fortuit soit la cause du mal, sans le péché le patient ne serait pas abandonné de son dieu et le charme pourrait demeurer impuissant. Il faut donc d'abord que le pénitent avoue sa faute. Plusieurs textes étrangers au recueil que nous avons en vue mettent en scène le pécheur avouant lui-même son péché ; mais il le fait toujours en termes très vagues. D'autre part, comment le péché pouvait-il être remis sans être confessé? Cela n'est pas moins contraire aux principes de la magie sympathique qu'au droit naturel et divin. C'est ici qu'intervient l'exorciste. Il confesse son pénitent sans exiger un aveu trop spécial. Il énumère sous la forme interrogative tous les péchés qu'on peut commettre. Le pécheur garde le silence, on ne lui demande pas même de répondre à cette interrogation qui s'adresse plutôt au dieu, il suffit que le péché soit nommé. La première tablette *šurpu* ressemble à ces manuels de piété où le pénitent est invité à reconnaître ses fautes dans un formulaire interrogatif. A vrai dire, l'ordre est peu rigoureux. On a jugé

le charme. S'il est impossible de donner à *munaššir* un sens autre que celui de *déliant*, ne peut-on encore le prendre par antiphrase comme le désert, lieu pur, que Zimmern compare au מקום טהור de Lev. 4 12, etc.

(1) Première table, *Šurpu*, l. 1 s.

(2) Rituel, n° 26.

sévèrement le mélange des délits de morale avec les fautes cérémonielles. Il faut cependant reconnaître que pour toute religion qui admet un culte extérieur, les fautes en matière de liturgie ne sont pas sans gravité puisqu'elles offensent la divinité elle-même. Ceci posé, il faut reconnaître que notre aveu déguisé suppose un sens moral assez juste. On commence (1) par les péchés de la langue qui supposent un manque de franchise ou une injustice. Suivent neuf cas où le pécheur aurait semé la zizanie entre le fils et le père, etc.; puis viennent les fautes envers un dieu, les manques d'égard envers les parents, les fausses balances, la fausse monnaie; « a-t-il rejeté un fils légitime, admis un fils illégitime (2)? » les bornages; « a-t-il pénétré dans la maison de son prochain? s'est-il approché de la femme de son prochain? a-t-il répandu le sang de son prochain? a-t-il dérobé l'habit de son prochain (3)? se serait-il révolté contre un supérieur (4)? » Il a pu encore donner un mauvais enseignement, pratiquer la sorcellerie ou la magie, manquer à sa parole, commettre certaines fautes dans le culte ou les égards dus aux choses saintes, par exemple (5) boire de l'eau dans une coupe impure, jurer par Dieu en élevant les mains sans qu'elles aient été lavées, pénétrer dans les limites d'un dieu, c'est-à-dire sans doute dans l'enceinte sacrée, manger la chair du sacrifice offerte en don, uriner dans un fleuve et y cracher.

Quelquefois il s'agit seulement de manquements à la charité en ne se prêtant pas à des services que l'état social exigeait (6), refuser l'eau d'un canal dont on a demandé l'usage pour un jour, refuser un vase d'eau; naturellement aussi tout ce qui portait atteinte à la cité et au bien général (7), parler contre les intérêts de la cité, arracher les plantes ou couper des roseaux, tuer du gibier trop jeune...

Mais le péché pouvait n'être pas la cause directe du charme ou du sortilège qui pesait sur l'infortuné. Ici la recherche était encore beaucoup plus difficile, puisque tout objet, tout acte, tout contact risquait d'être la cause d'un maléfice. L'embarras de l'exorciste se trahit dans les formules mêmes. Comme dans certains jeux de société, il débute par des questions vagues, puis parcourt successivement toutes

(1) Deuxième tablette *Šurpu*, d'après l'ordre des textes eux-mêmes, la première n'ayant pas été retrouvée.

(2) L. 44.

(3) L. 47-50.

(4) L. 54.

(5) *Surpu*, III, l. 21, 44, 52, 54, 59.

(6) *Šurpu*, III, l. 38 s.

(7) *Surpu*, II, l. 97, et *Šurpu*, III, l. 25 s., 30.

les catégories d'objets (1) : « Il cherche, il cherche! il cherche au lit, il cherche sur le siège, il cherche dans le plat »... « A-t-il couché dans le lit d'un ensorcelé? s'est-il assis sur le siège d'un ensorcelé? a-t-il mangé dans le plat d'un ensorcelé (2)? » Est-ce un être animé? son père, sa mère, son frère, sa sœur, son prochain, les vivants, les morts, les connus, les inconnus, un monsieur, une dame? On passe en revue le lit, le siège, le plat, la coupe, le réchaud allumé, le flambeau, le soufflet, la tablette, le roseau pour écrire, l'étable, les animaux sauvages, le canal (3), la source, le fleuve, le vaisseau... Et où cela s'est-il passé? à la sortie de la ville, à la sortie de la maison, au bazar, dans le temple, sur les chemins? Évidemment il ne s'agit plus ici d'actes volontaires, mais l'idée n'en demeure pas moins logique. Lorsqu'on admet l'existence des démons, rien n'empêche de croire à leurs maléfices, et le maléfice émanant d'un pouvoir mauvais et déréglé se communique selon la fantaisie la plus extravagante. La sagesse de la morale chrétienne n'a pas empêché certains docteurs catholiques ou protestants de penser qu'on devenait possédé en avalant un verre d'eau ou en respirant une rose. A bout de souffle et d'imagination, l'exorciste a recours aux dieux. Une longue litanie commence, mais le principe territorial est respecté. Pour rompre le charme dans Suse on fait appel aux dieux de l'Élam, *En-Šušinak, Laḫuramit, Iabru, Humban;* on demande à tous les dieux, aux vents, aux étoiles de pardonner le péché et de rompre le charme. L'ordre est parfois bien indiqué (4) : « Que ses péchés soient effacés, ses fautes éloignées, que son charme soit rompu, que ses maladies soient repoussées; par la vertu de votre illustre nom qu'il s'éloigne, s'efface, disparaisse, le péché, le charme qui ont été faits pour le malheur de l'humanité. »

L'exorciste pouvait se trouver en présence d'un cas très grave (5). Voici un homme que la malédiction a atteint, elle l'a immolé comme

(1) *Šurpu*, II, l. 105 ss.

(2) *Id.*, l. 101 ss.

(3) Dans *Šurpu*, III, l. 60, le mot *saliḫu* joint à *naru*, fleuve, est laissé en blanc par Zimmern. Ne serait-ce pas l'équivalent de l'hébreu שִׁלֹחַ, le canal de Siloé, et par conséquent un canal? *Salâḫu*, en assyrien, signifie asperger, arroser. Nous aurions ainsi une étymologie fort satisfaisante pour Siloé. Le changement de la sifflante ne saurait être un obstacle.

(4) *Šurpu*, 60 ss.

(5) *Šurpu*, V/VI. Même situation à la conjuration septième dont le début est splendide : « Dimetu (la malédiction) est sortie de la mer, le charme est descendu des cieux »... les démons sortent de toutes parts : « là où [pèse] la colère des dieux, ils se précipitent en poussant des cris, un homme que son dieu a abandonné, ils l'atteignent et le couvrent comme un vêtement; ils vont droit à lui, le remplissent de poison, attachent ses mains, nouent ses pieds, ils accablent ses flancs, répandent sur lui le venin » (l. 18 ss.).

un agneau, il est abandonné de son dieu et de sa déesse, la douleur le recouvre comme un vêtement. On reconnaît là un sortilège puissant : le rituel fournit pour le combattre des remèdes énergiques, la magie sympathique sera vaincue par ses propres artifices. L'exorciste a besoin cependant d'être appuyé par Marduk. Le dieu lui-même est embarrassé ; il confesse à son père Éa, le dieu des incantations, qu'il ne sait comment guérir un tel mal. Mais Éa : « Mon fils, que ne sais-tu pas que je puisse t'apprendre ? Marduk, que ne sais-tu pas que je puisse t'enseigner ? Ce que je sais, tu le sais... » Et la conjuration commence : on va brûler certains objets, et c'est même de cet acte que la série prend son nom de *šurpu*, combustion (1). Le patient prend la parole : « Comme cet oignon est pelé et jeté dans le feu, le brûlant Gibil le consume : il ne sera plus planté dans un parterre, il ne sera plus placé le long des rigoles et des canaux, sa racine ne sera plus enfoncée dans le sol, sa tige ne s'élèvera plus, ne verra plus le soleil, il ne sera plus mis sur la table d'un dieu ou d'un roi... Ainsi la malédiction, le charme, la peine (?), la souffrance (?), la maladie, la douleur, la faute, l'offense, le crime, le péché, la maladie qui est dans mon corps, ma chair, mes membres, qu'elle soit pelée comme cet oignon ! Aujourd'hui que le brûlant Girru la consume, que le charme disparaisse et que je voie la lumière ! »

Et on brûle successivement la datte, qui ne sera plus apportée sur le plat d'un dieu ou d'un roi, la fleur, la peau de brebis et la laine qui ne serviront plus à habiller un dieu ou un roi, les graines de céréales qui sont censées renfermer la maladie, la fièvre, le charme, le démon Frisson, la sorcellerie et ses mauvaises pratiques. Enfin intervient un très gros personnage : le grand prêtre, šangamahhu (2) : « Je suis le prêtre saint d'Éa, le représentant de Marduk, moi ! » Il figure la dissolution des maléfices en éteignant le feu, et cet acte même doit avoir son effet calmant et expiatoire. Les derniers mots, dans la bouche du patient, sont d'un fort beau style : « Repose, intrépide dieu du feu, et que reposent avec toi les montagnes, les fleuves ! que reposent avec toi le Tigre et l'Euphrate ! que repose avec toi la mer du grand abîme !... Qu'aujourd'hui s'ouvre le cœur fermé de mon dieu et de ma déesse, et que le charme disparaisse qui a atteint mon corps ! Car tu es un juge par ta lumière, un vengeur par ton épée ! Juge ma cause, prononce ma sentence. »

Quelquefois on ne se contentait pas de concentrer les maléfices dans

(1) C'est aussi le sens des formules *Maqlu*, recueil analogue, publié par Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlu*, Leipzig, 1895.

(2) *Loc. laud.*, l. 172 s.

(3) *Loc. laud.*, l. 187 ss.

les objets qu'on devait brûler. Si nous voyons préparer les images d'un sorcier et d'une sorcière (1), c'est certainement pour les livrer aux flammes. Ici se présente à la mémoire maint souvenir de procès de sorcellerie à des époques d'une civilisation brillante et raffinée; mais il ne faut point oublier que chez les Babyloniens, c'est le culte légal et officiel qui ne croit pouvoir se défendre efficacement contre la magie sympathique qu'en recourant à ses procédés bizarres. Sans doute, dès lors, la sorcière liait son homme en effigie, et c'est pourquoi Marduk est appelé à dénouer la corde invisible qui étreint le patient.

C'est sans doute de ces conjurations que l'exorciste tirait son nom d'*âšipu* (2); mais là ne se bornait pas son rôle. Expulser les démons n'était pas chose aisée, mieux valait les empêcher de pénétrer dans les demeures en y installant de fidèles gardiens, les dieux ou les monstres familiers; et si on avait négligé cette précaution, il était encore temps d'y recourir en cas de maladie. L'installation des images, étant un épisode de la guerre contre les démons, était accompagnée de conjurations, de sorte que Zimmern n'a pas eu tort de placer sous la rubrique de l'*âšipu* toutes les cérémonies de ce genre, même la confection des images divines, encore qu'il ne soit pas certain que toutes les pièces soient adressées à ce prêtre (3).

Lorsqu'on pouvait redouter l'action des mauvais esprits, le mauvais dieu, la main de Dieu, un défunt de la famille ou un étranger, un mal quelconque qui n'a pas de nom, c'est-à-dire qu'on ne sait comment désigner et qu'on ne peut conjurer, on allait couper du bois afin de confectionner les images des sept dieux domestiques, avec leurs propres tiares, leurs propres vêtements, leurs ailes, portant de la main droite un objet à sept pointes (?), de la main gauche un petit vase destiné aux expiations; avec eux *Narudu*, leur sœur, considérée comme la huitième. On faisait un sacrifice, avant de toucher au bois avec une hache d'or. Les images confectionnées, on les revêtait d'argile, opéra-

(1) Rituel, n° 52.

(2) La conjuration est *šiptu*, racine ישף; l'hébreu אַשָּׁף se trouve dans Daniel 1 20, 2 2, c'est un emprunt fait à l'assyrien où la demi-consonne *waw* est normalement remplacée par le son vocal *â*; la duplication du ש est à l'instar des noms de métier, טַבָּח ,etc. Les textes présentent différentes variétés dans les termes. L'exorciste est dit *mušši pu*, celui qui prononce la conjuration, BA-AN-GAB-GAB-E, idéogramme qui répond probablement au mot *mupaṭṭiru*, celui qui délie, qui absout; *mullilu*, celui qui rend pur; *nâš gamli*, celui qui porte le *gumlu*, instrument de purification; surtout *mašmašu*, terme qui paraît tiré de l'écriture MAŠ-MAŠ, syn. de *âšipu*, vraisemblablement comme réconciliateur.

(3) N°s 26, 59; il est expressément nommé dans le n° 26 (dans l'idéog. MAŠ-MAŠ, transcrit *masmašu*), qui lui attribue des sacrifices importants, et n° 38 pour la consécration des statues.

tion qui avait peut-être pour but de les assimiler à l'homme primitif, car l'exorciste prononçait dans le cours des cérémonies le cantique : « Éa vous a formés d'argile » (1). Avant d'introduire les idoles, on lustrait soigneusement toutes les parties de la maison, même la terrasse (2) par l'eau, le feu, diverses substances et ustensiles. Divers sacrifices étaient offerts en particulier sur la terrasse, et le sens de la fumée marqué comme le symbole du départ des esprits : « Que le mal, un mauvais esprit quelconque... monte au ciel comme la fumée et ne revienne plus à sa place ». LUGAL-*girra* et ŠIT-LAM-TA-E-A sont placés à droite et à gauche de la porte pour la garder; *I-šum* surveille le tout; en cas de maladie, on place des idoles au pied du lit, à droite et à gauche de la tête du malade, enfin ce sont des animaux fantastiques, serpents, chiens, béliers, dragons, hommes-poissons, poissons-chèvres, qui complètent dans certains cas ce singulier ameublement. On y trouve même un homme et une femme en argile (3), qu'on semble offrir au mauvais esprit en le priant, s'il est homme, de prendre l'une pour sa femme, s'il est femme, de prendre l'autre pour son mari (4). Zimmern a très bien vu qu'il ne s'agit pas là d'une cérémonie de mariage, mais ne serait-ce pas cependant une manière de donner satisfaction aux instincts dépravés des incubes et des succubes pour obtenir qu'ils laissent les gens en repos?

Il est très significatif, et d'une grande portée pour la question des Téraphim hébreux, que nous ne rencontrions nulle part dans ce mobilier surnaturel l'image des ancêtres. L'opinion qui se dégage de ces rituels, c'est que les esprits des morts ne sont ni puissants et bons comme les dieux, ni aussi redoutables que les démons qu'il faut traiter en ennemis irréconciliables. Si les morts sont assimilés aux démons, ce sont de pauvres diables dont on a pitié. Quand un mort a jeté son dévolu sur un homme (6), quand l'esprit d'un défunt l'a saisi, on prépare un sacrifice, aux dieux Chamach, Éa, Marduk, avec des sièges à gauche du sacrifice pour les esprits de la famille, on leur fait des libations, on leur offre même de la viande... Tout cela suppose assurément qu'on les redoute, mais on ne les traite pas avec hostilité. S'ils ont fait la guerre

(1) N° 48, l. 1.

(2) *Uru*, sens déterminé par Jensen dans l'épopée de Gilgamiš (KB. VI, p. 147); sa mère monte sur la terrasse pour encenser le soleil et le prier.... usage conservé chez les Nabatéens d'après Strabon : ἥλιον τιμῶσιν ἐπὶ τοῦ δώματος ἱδρυσάμενοι βωμόν. σπένδοντες ἐν αὐτῷ καθ' ἡμέραν καὶ λιβανωτίζοντες (XVI, 4 26).

(3) N° 50, l. 5.

(4) N° 49, col. VI (?).

(5) N° 52.

aux vivants, c'est qu'ils étaient excités par les sorciers (1) ou pressés par la faim : on cherche à vaincre le sortilège et à rassasier les pauvres morts ; on leur offre des dons, mais il ne semble pas que ce soit un vrai sacrifice; on ne les prie pas, on ne les maudit pas non plus.

Les fonctions de l'exorciste s'étendaient même à la consécration des idoles destinées aux temples, sans doute parce que là encore il s'agissait de transformer une chose profane en objet sacré par une série d'aspersions et de fumigations. Quand le sculpteur a terminé son travail, l'exorciste se rend chez lui et procède au lavage et à l'ouverture de la bouche du dieu, cérémonie qui a pour but de le rendre capable d'absorber les sacrifices et de s'en nourrir (2). Il lustre le dieu au feu, le purifie dans l'eau, lui dit qu'il va voir son père Éa, se prosterne devant lui, lui prend les mains, le conduit aux flambeaux au bord du fleuve. Puis on installe le dieu chez lui, le visage tourné vers l'orient, entouré des objets de son culte.

S'il fallait considérer les grandes idoles comme inventées à l'instar des petites, l'origine du culte des statues serait donc moins le désir de se rapprocher de la divinité pour lui rendre des hommages que de l'avoir près de soi comme un talisman, opérant contre les puissances mauvaises par sa propre vertu. C'est du moins surtout ainsi qu'on s'explique le rôle de l'exorciste dans leur consécration, puisqu'il est avant tout l'adversaire des diables.

Ce prêtre ne paraît pas avoir exercé de fonctions plus hautes qu'une certaine cérémonie expiatoire qualifiée de première tablette relative à la demeure du bain (3). La fonction regarde le roi et débute par des fumigations et des purifications par l'eau, le feu, les plantes. L'officiant se revêt de couleurs sombres et dresse sept autels dans la cour du palais. Il immole un agneau et réconcilie le roi ; après divers autres actes, le roi demande le pardon de ses péchés. On immole une brebis sur le seuil du palais ; avec le sang de la victime [on oint ou on asperge] le linteau (?), les deux montants à droite et à gauche de la porte du palais, peut-être aussi les deux génies qui y montaient la garde (4).

(1) Cela résulte de ce que dans ce rituel, malheureusement lacuneux, on fait confectionner les images d'un sorcier et d'une sorcière, sans doute pour les brûler, à en juger par l'analogie de la série *Maqlu*.

(2) Maspero, *Histoire*, I, p. 680.

(3) N° 26, à la fin : *bit rimki*, traduit par Zimmern *Waschhaus*. En admettant avec ce savant que *rimku* ne signifie pas libation, il demeure cependant que c'est une opération sacrée, un bain purificateur.

(4) D'après Zimmern, le premier cas où il est question dans les documents cunéiformes de l'emploi du sang dans les rites expiatoires (p. 92).

Zimmern a pensé aussitôt au rite de la Pâque à l'Exode (127) ; et propose de tirer le mot hébreu *pesaḥ* de l'assyrien *pašâḫu*, qui, à la deuxième forme dans le sens actif, signifie *apaiser la divinité*. Cependant il est difficile de donner au rite mosaïque un caractère expiatoire proprement dit. Lorsque le sauvage se fait une entaille au bras et en répand le sang autour de sa hutte, son intention est d'empêcher le mauvais esprit de franchir cette barrière ; le sang a une vertu magique, et la cérémonie faite à la porte indique bien qu'il s'agit de barrer le passage. C'est aussi le sens du rite de l'Exode quoique dans un esprit plus relevé, le sang n'étant plus qu'un signe sans efficacité sur Iahwé. Au contraire, il nous semble voir la vertu expiatrice du sang sous-entendue dans d'autres passages où l'aspersion ne paraît pouvoir être que sanglante. Par exemple, dans ce même numéro 26, le texte dit (1) : « tu immoleras un agneau, tu réconcilieras le roi » ; il doit s'agir d'une aspersion sanglante, puisque aussitôt après viennent les réconciliations pures, c'est-à-dire par l'eau, le feu, etc. De même, dans le sacrifice ordinaire sur lequel nous aurons à revenir, le prêtre immole l'agneau pendant que l'offrant le tient, puis le prêtre asperge... sans doute avec le sang de l'agneau (2). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'exorciste est ici l'instrument de l'expiation, il réconcilie le pécheur. Et du coup nous avons dans ces vieux textes la solution d'une controverse exégétique longtemps agitée entre catholiques et protestants. Les protestants déduisaient de certains endroits de la Bible que les péchés ne sont pas effacés, mais couverts (3). Et c'était comme un axiome que l'hébreu *kipper* signifie primitivement couvrir, cacher, puis accomplir l'expiation en faveur de quelqu'un (4).

Mais Zimmern a trouvé le même mot dans l'action de l'exorciste nommée *kuppuru*, terme technique qui s'appliquait à des personnes ou même à des choses, comme le *kipper* de l'Ancien Testament. Or ce terme semble bien avoir pour sens primitif effacer, faire disparaître (5). Le mot peut avoir été emprunté par les Hébreux, comme le pense Zimmern, ou appartenir au vieux fonds des langues sémitiques ; la forme du mot hébreu ne peut ici décider la question de l'emprunt.

(1) Col. II, l. 1.

(2) Nos 1-20, l. 73, asperger = *salâhu ;* s'il s'agit d'une aspersion expiatoire, ne pourrait-on rapprocher l'hébreu סלח, pardonner?

(3) Le mot כפר dans l'hébreu Ps. 65 4 et 78 38, mais dans ces deux cas la *Vg. propitiaberis* Ps. 64 4 et *propitius fiet* Ps. 77 38.

(4) Encore dans Ges.-Buhl[13] : le mot *sühnen* nous manque en français. D'ailleurs Ges.[13] mentionne l'autre opinion, datant de Raschi et soutenue par W. R. Smith.

(5) P. 92, et l'exemple cité : *Dimtaša ikappar*, il essuya ses larmes (KB. VI, p. 78, l. 20).

Par la réconciliation avec les dieux, la rémission des péchés au moyen du sacrifice, le prêtre *âšipu* a-t-il épuisé son pouvoir?

Il faut peut-être lui reconnaître encore une fonction par laquelle il confine au *bârû* et qui regarde la prédiction de l'avenir.

Zimmern lui attribue l'acte de murmurer, *luḫḫušu*, dans le sens de parler doucement à l'oreille. Or si on parle à l'oreille, c'est pour obtenir une réponse. Lorsque cette réponse doit se trouver, comme le conjecture ingénieusement Zimmern, dans les entrailles de la victime, nous touchons aux attributions du *bârû* (1). Mais la même opération, « murmurer trois fois dans ses oreilles à droite et à gauche », se retrouve à propos d'une victime (taureau) (2), et le murmure se dit encore à propos d'une idole, probablement nouvellement consacrée (3). Il n'y a pas de raison de l'entendre comme une consultation dans le premier cas, comme une simple conjuration dans le second. En tout cas, cela avait du moins l'apparence d'une interrogation faite à l'idole, et c'est peut-être ainsi qu'il faut expliquer le passage d'Ézéchiel (4) : il consulte ses téraphim, où derechef téraphim n'aurait pas le sens spécial d'ancêtres, mais d'idoles ou plutôt d'instruments de consultation. Naturellement le texte du prophète pourrait s'entendre des deux parties d'un même acte : consulter les dieux par un sacrifice et trouver leur réponse dans le foie; ce serait une allusion aux opérations du *bârû* que nous devons maintenant aborder.

Le devin par excellence, l'interprète de la volonté des dieux, le prêtre chargé de rendre les oracles, c'est le *bârû*. C'est surtout sur ce personnage que la publication de Zimmern jette un jour nouveau. L'auteur a pu suivre les origines historiques de cette corporation sacerdotale jusqu'au temps d'Hammurabi (vers 2200) et la conduire jusqu'à Nabonide qui parle de ses fonctions sans la nommer. La légende remontait plus haut et croyait savoir que tous les secrets du corps lui avaient été enseignés par Enmeduranki de Sippar, le septième roi primitif de Bérose, Ευεδωραχος de Παντιβιβλα (5). Il tenait lui-même de Chamach et d'Hadad le don « de voir l'huile sur l'eau, le mystère

(1) C'est pourquoi ce savant a eu raison de placer les nos 98 et 99 dans les rituels du bârû.

(2) N° 56, l. 12 s. C'est du moins dans le rituel de l'*âšipu* que Zimmern range ce fragment, d'après l'analogie avec IV R. 23, n° 1, quoique l'acte encore mal expliqué de *šadâdu šiddu* soit de la compétence du bârû n° 83, l. 20.

(3) N° 38, l. 12.

(4) Ez. 21 26 : שאל בתרפים ראה בכבד.

(5) L'identité est d'autant moins douteuse que le mot babylonien devait se prononcer Ewe-duranki, et que le latin, d'après l'arménien de la chronique d'Eusèbe, est *Edoranchus*. On sait que la légende a fait d'Hénoch, le septième patriarche de la Bible, le révélateur des secrets du ciel et de la terre.

d'Anou, Bel, Éa, la tablette des dieux, la poche des mystères du ciel et de la terre, le cèdre » (1). Ce secret se transmettait de père en fils, comme l'a dit Diodore, la dignité de *bârû* étant héréditaire. Il semble aussi qu'il se fit une sélection, même parmi ceux qui descendaient de ces prêtres. On prévoit le cas d'un fils de *bârû* qui ne serait pas de race pure (2), c'est-à-dire probablement de mère ayant un rang convenable.

On exigeait, de plus, qu'il fût bel homme (3), bien proportionné et de bonne mine, sans défauts aux yeux (4), ni aux dents (5), n'ayant pas les doigts mutilés (6) ni d'autres défauts difficiles à préciser (7). A ces qualités du corps il fallait joindre une doctrine solide (8), nécessaire pour remplir des fonctions délicates et compliquées, les erreurs dans le rituel pouvant avoir les plus graves conséquences. Au surplus, les tables que nous avons sous les yeux avaient précisément pour but de régler dans le dernier détail l'ordre des cérémonies, avec toutes les répétitions qu'on pouvait souhaiter, de sorte que le Code sacerdotal auquel on a reproché sa prolixité devient à côté de nos documents un modèle de concision.

La traduction littérale de *bârû* serait *voyant,* mais ce mot indique, d'après l'usage, une vision intérieure, le don de la prophétie; le *bârû* regardait surtout l'avenir dans le foie des victimes (9). Une tablette d'argile publiée par Pinches et étudiée par Boissier représente un foie de brebis divisé en petits segments avec l'indication des présages (10).

(1) N° 24, l. 7-9.

(2) N° 24, l. 30 : *ša za-ru-šu la eltu.* Zimmern traduit : de race noble ; P. Haupt (dans *Babylonian elements in the Levitic ritual,* note 24) propose : qui ne soit pas de naissance légitime (*of legitimate birth*), mais cette idée est plutôt indiquée par l'adjectif *kunnu ;* cf. *šurpu,* II, l. 44. Les passages cités par P. Haupt (Lev. 21 7, 14) exigent seulement une certaine dignité de la part de la mère, et c'est peut-être à cela que fait allusion le rituel babylonien, à moins qu'on n'admette, comme dans Israël, une caste privilégiée comparable à la race d'Aaron parmi les lévites, mais cela paraît moins probable, le terme de fils de *bârû* étant employé des uns et des autres. Le mot *eltu* dans les rituels signifie pur ou même saint ; cf. Lev. 21 15.

(3) *Ina qumti u minâtišu šuklulu,* lire *qumti* au lieu de *gatti* avec Jensen, accepté par Zim. lui-même au lexique.

(4) *Zaqtu êná,* litt. aigu quant aux yeux Zim. : louche. (Schiel (?) äugig) ; P. Haupt : « *Affected with cataract* » ; pourquoi pas : qui a un œil percé, un borgne ? Cela est fréquent en Orient et va bien avec les autres défauts qui sont des mutilations.

(5) *Ḫepu šinna,* brisé quant aux dents, auquel il manque une ou des dents.

(6) *Nagpi ubâni,* rattaché par Zim. à נגף.

(7) N° 24, l. 32 s. : entre autres la lèpre (Zim.) ou des maladies contagieuses (Haupt).

(8) *ša ih-zi-šu kaš-du,* p. 97, note 8.

(9) Ez. 21 26 ; ראה בכבד le fait et le rapprochement textuel déjà reconnus par Lenormant.

(10) Zimmern, p. 84, citant *Cuneiform Texts from Babyl. Tablets,* etc., Part. VI, London, 1898, et Boissier, *Note sur un Monument babylonien se rapportant à l'extispicine,* Genève, 1899.

Il semble donc que chaque présage était pour ainsi dire numéroté et que rien n'était laissé à l'arbitraire du prêtre.

Cependant nos textes ne contiennent à ce sujet aucune indication précise (1); on nous dit vaguement que si une certaine partie du foie est sans défaut, l'haruspice s'assied devant Chamach et Hadad sur le siège du jugement pour rendre une sentence de justice et de droiture; Chamach et Hadad les grands dieux de l'oracle, les seigneurs de la décision viennent à lui, décident et donnent une réponse stable (2). L'oracle est donc un véritable jugement, une décision marquant les conjonctures propices, une détermination de l'avenir, ayant pour condition le présage dont le nom est parfois représenté par le même idéogramme que le foie (3). Un bârû est un homme qui connaît les

(1) Peut-être n°s 1-20, l. 112, quand il est dit que le foie doit être marqué de points, *nak-da-at,* rapproché par Zim. de נקד.

(2) N°s 1-20, l. 121 ss. Il s'agit de trois objets écrits idéogr. GAB. Les auspices favorables sont une condition de la communication avec la divinité qui se réalise quand on s'assied sur le siège, comme dans le trépied de la Pythie; on voit même (p. 111) que le prêtre demande pour l'offrant la faveur de s'asseoir sur le siège.

(3) Zimmern, Introduction, p. 87. Le *bârû* voit la vision, *bîra barû,* d'où : faire fonction de bârû, *bârûta epêšu,* ou juger au nom du dieu. *dîna dânu,* décider l'avenir, *arkâtu parâsu,* déterminer le terme, *adanna nadânu,* le présage, *têrtu.*

Plusieurs de ces expressions ont été rapprochées d'expressions bibliques.

Jensen (ap. Zim.) a insisté sur l'identité entre *berîth, alliance,* et *barûtu;* le sens premier de *berîth* serait l'inspection du sacrifice dans un acte solennel, ensuite cet acte lui-même; on trouverait le sens primitif dans Gen. **15** où Abraham conclut son alliance avec Dieu en passant entre les victimes coupées en deux. Haupt a cru voir dans la légende du roi de Kutha un sacrifice analogue. Mais le roi de Kutha dispose sept agneaux en face les uns des autres, on ne dit pas qu'il fasse deux rangées des animaux immolés (KB. VI, p. 294 et 296) et, comme le fait remarquer Zimmern, il n'y a chez les Hébreux aucune trace d'examen des entrailles des victimes dans un but de divination. Zim. lui-même se contente d'opiner que *berîth* est un mot emprunté par les Hébreux à l'instar de *barûtu* dans le sens d'oracle. Cela n'est pas impossible, mais le sens d'oracle est trop affaibli dans *berîth* pour qu'on puisse y voir un mot technique emprunté comme tel. Le plus prudent est de s'en tenir à un rapport d'origine entre *berîth* et la racine *bârû* dans le sens de décider, fixer, comme Delitzsch l'avait proposé depuis longtemps (*The Hebrew Language,* London, 1883). — Plus spécieux encore est le rapport entre *têrtu,* présage, enseignement divin, et תורה. Les mêmes auteurs concluent à l'emprunt fait par les Hébreux aux Chaldéens et Haupt croit même savoir qu'il est plus récent que le précédent. Mais תורה de *têrtu* n'est pas tellement naturel et c'est sans doute pour cela que P. Haupt postule la forme *târtu :* elle a pu exister, mais dès lors l'emprunt ne serait pas récent du tout. *Têrtu* a été ramené par Delitzsch (HW., p. 51 *a*) à la racine אור, partir, envoyer (II, 1), et par conséquent donner un ordre, d'où *ûrtu,* ordre, et *têrtu,* ordre, envoi divin, révélation, présage. Ici d'ailleurs l'hébreu suggère l'hiph. de ירה qui signifie enseigner, étymologie qu'on qualifie de populaire, mais qui n'en est pas moins très normale, et si on répugne à donner au qal ירה inusité le sens de *voir* que la racine congénère ראה rend cependant plausible, on pourrait y attacher le même sens qu'à l'ass. אור avec la même dérivation. Wellh. (Prol., 418) avait proposé *Thora* de ירה, jeter le sort, mais il proteste lui-même contre un trop vif engouement par une sage réserve (Reste², p. 143), et en effet pourquoi la forme hiphil? En somme, il n'y a pas lieu de croire à l'emprunt fait au babylonien d'un terme

présages (*Mûdî têrtu*), surtout du foie, et c'est pourquoi nous l'avons souvent nommé aruspice, terme qui a sur le mot devin l'avantage de signifier un corps sacerdotal.

Mais son office comprenait beaucoup d'autres genres de divination, et dans le texte qui ramène les origines de la corporation au roi antique de Sippar, il n'est même pas question d'extispicine. Voir l'huile sur l'eau est son premier office, c'est-à-dire déterminer la réponse divine d'après les combinaisons du mélange de l'eau et de l'huile dans une coupe, λεκανοσκοπία, rite mêlé au sacrifice pour l'examen du foie; vient ensuite la poche ou la boîte (1) des mystères (2) du ciel et de la terre, qui rappelle à Zimmern le *khochen* du jugement où le grand prêtre plaçait l'Urim et le Thummim (Ex. 28 30, Lev. 8 8) (3).

Le *bârû* maniait le cèdre, il levait le cèdre. Cette expression obscure a laissé Zimmern en suspens; il entendait le cèdre d'un bâton de cèdre. Il pense avoir enfin découvert le sens de cette locution vers la fin de son recueil; dans cet endroit le cèdre paraît bien être un tuyau par lequel l'opérant parle à l'oreille de la victime (4). Mais dans ce cas on ne *lève* pas le cèdre, et il est plus naturel de penser que lever le cèdre, c'est lever une baguette ou un sceptre de ce bois. Le *bârû* demandait pour son client la grâce de lever le cèdre, il ne songeait pas à lui communiquer ses secrets. En lui-même le rite du murmure à l'oreille rappelle certaines pratiques des non-civilisés; le capitaine Cook a vu à Tahiti le prêtre poser plusieurs questions à l'oreille de la victime immolée (5); quant à ce singulier cornet

technique. Enfin Zim. rapproche encore (p. 88, note 2) la fixation d'un terme, *adannu*, et la tente du מועד ou du terme fixé, la tente où l'on apprend la détermination de l'avenir, la tente de l'oracle. Ici on ne suppose pas un emprunt, mais un développement parallèle, étant d'ailleurs certain que *mo'ed* et *adannu* ont la même racine, le *waw* initial devant être *a* en assyrien, *iod* en hébreu. Mais la détermination peut s'appliquer au lieu comme au temps, et le sens d'assemblée, rendez-vous, demeure encore le plus probable pour l'hébreu. Dans la phrase *adanna šamaš iškunamma* citée par Zim. (NE. XI, 87 et non 82) le sens n'est pas que Chamach avait rendu un oracle, mais assigné un jour fixé. D'ailleurs Zimmern se borne à une suggestion; elle est vraiment trop subtile.

(1) Ecrite *takattu*, mais quelquefois avec le déterminatif du cuir.

(2) Zim. lit *pirištu*, miracle, mystère, et non *piristu*, décision. P. Haupt (note manuscrite) compare Lev. 24 12, Num. 15 34 et Neh. 8 8 tout en maintenant *piristu*, décision.

(3) Nous rapprocherions plus volontiers le pectoral hébreu de cet ornement que revêtait le prêtre babylonien dans les grandes circonstances, une étoffe de couleur rouge garnie de pierres précieuses de plusieurs sortes et suspendue à son cou. « Il doit attacher (?) des pierres AN-GUG-ME sur de la laine couleur de sang, attacher (?) des pierres *šu-šar*, des pierres *šubu*, des pierres PA sur *un ruban tissé* (?) et le placer à son cou »; n° 11 *Rev.*, l. 7 s. On ne voit pas s'il s'agit de deux pièces distinctes; dans ce cas on pourrait songer au pectoral et aux épaulières de l'éphod (Ex. 28 7).

(4) Nos 98-99, l. 8 s.

(5) *Voyages autour du monde*, vol. V, ch. v.

acoustique, il rappelle ces tuyaux d'argile ou de plomb trouvés à Carthage qui permettaient aux vivants de communiquer avec les morts : « Ces conduits, dit le Père Delattre (1),... recevaient parfois des missives destinées aux dieux infernaux. Ce sont de minces lamelles de plomb couvertes d'inscriptions cabalistiques que l'on roulait comme un cigare et que l'on expédiait ensuite par le tuyau aux libations. »

Encore les différents modes de divination auxquels il faut joindre les présages de l'astrologie, que d'autres textes nous révéleront sans doute, n'étaient que la moindre des occupations du *bârû*. L'oracle n'était que le terme d'une longue série de sacrifices : il en coûtait pour le consulter, car : « sans don ni offrande un fils d'haruspice ne s'approche pas du lieu du jugement, n'élève pas le cèdre : sans offrandes les dieux ne lui révéleraient pas de mystères (2) ».

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des rituels relatifs aux sacrifices. Nous voudrions seulement relever certains traits généraux.

L'esprit d'expiation reparaît même dans le domaine du *bârû*. Il s'agit de cas où le pénitent tenait à avoir une réponse du dieu, et comme il n'est question que de péché, peut-être demandait-il au dieu l'assurance d'être pardonné. C'est ce qu'on peut conclure d'un texte (3) où la situation de l'offrant est la même que dans les tablettes *šurpu* : il a le cœur brisé, ses songes sont funestes, la main des hommes est contre lui ; il présente une demande que le prêtre aura rédigée et lui signée d'un coup d'ongle. C'est ensuite (4) un pénitent qui n'est autre que le roi en personne ; il se prosterne à côté du devin en disant : « O Chamach, prononce ma sentence, » et pendant que le devin en est aux présages, l'esprit qui persécutait le pénitent se retire, et le prêtre, après avoir oint ses yeux d'huile et mis du tamaris à ses côtés et à ses oreilles, s'écrie : « O Chamach ! regarde ce péché » (avec miséricorde) ! Ne faut-il pas voir là un véritable sacrifice pour le péché?

De l'holocauste nous n'avons su rencontrer qu'une trace (5) ; l'endroit est intéressant par ce qu'on y distingue entre les personnages considérables et les pauvres ; mais, chose étrange, les riches offrent un oiseau, les pauvres les entrailles d'une brebis...

Le sacrifice que nous nommerions volontiers pacifique, à l'instar

(1) *Rev. archéol.* 1898 II, p. 218.

(2) Nos 1-20, l. 117 ss.

(3) No 11 suite, p. 110.

(4) P. 111, l. 1.

(5) No 60, l. 30 ; le caractère général de la cérémonie, placée dans le rituel des chantres, est difficile à déterminer : on dirait qu'il s'agit de prémices ; voir aussi no 26, col. II, l. 25.

des Hébreux, semble avoir été surtout un des actes de la grande fonction relative à l'oracle, — s'il est vrai que toutes les parties contenues dans la pièce la plus considérable du recueil (nos 1-20) sont liées. Au jour favorable le prêtre se sanctifiait et revêtait un habit pur, puis dressait un service pour Gula avant le coucher du soleil. Quand paraissaient les étoiles, il préparait trois tables pour Anu, Bel et Éa. Avant le jour l'offrant entrait en scène, présenté par le prêtre qui le tirait par la main. Nous savons maintenant quelles paroles accompagnaient cette démarche, si souvent gravée sur les cylindres (1) : « Puisse ton serviteur, un tel, offrir un sacrifice à l'heure du soleil levant, lever le cèdre et paraître devant Chamach! qu'il soit agréable à ta grande divinité, en considération de cet agneau, qui est tout entier parfait de chair, parfait de formes. » On offrait en même temps trois sacrifices. A la nuit tombée, c'était le sacrifice de l'oracle, le point culminant de toute la fonction, et au matin huit sacrifices qu'on peut considérer comme eucharistiques terminaient ce long office.

Les sacrifices offerts par le prêtre seul sont hérissés de termes techniques encore mal éclaircis; mais on peut se faire une idée assez nette du sacrifice où paraît l'offrant. Nous le résumons d'après la seconde recension (2), celle du sacrifice que nous nommons eucharistique offert à huit dieux, Chamach et son épouse Aa, son majordome Bunene, Droiture et Justice qui accompagnent Chamach, enfin Marduk, Hadad et le dieu gardien. Il y a quatre moments principaux : préparation, immolation, combustion, libation finale.

On dispose huit pyrées devant les dieux, on place derrière huit tables avec quatre cruches de vin de sésame et trois fois douze pains doux, c'est-à-dire sans levain, avec un mélange de miel et de beurre et du sel répandu.

Le prêtre répand maintenant sur les pyrées, non encore allumés, des branches de bois odoriférant, cyprès, tamaris, etc., en présentant l'offrant à chacun des dieux, puis il immole les huit agneaux pendant que l'offrant les tient et il asperge, selon nous avec le sang de la victime.

Cela fait, le prêtre choisit les morceaux réservés au dieu, les lave, les place devant le dieu (3) et allume le pyrée, de sorte qu'il

(1) Nos 1-20, l. 69 ss.

(2) Nos 1-20, l. 127 à 227.

(3) Dans le sacrifice pacifique qui précède (l. 55-100), les morceaux sont salés après avoir été lavés, et placés sur la table du dieu. Ces morceaux sont : *imittu*, la (cuisse ou l'épaule) droite; *hinṣâ* que P. Haupt a très bien comparé à l'héb. חלצים, les reins; *šumê* que Jensen traduit « rôti » avec l'assentiment de Zim.; et d'autres fois *silqu*, d'après P. Haupt, « du

semble bien que ces parties de la victime soient consumées par le feu.

A ce moment, l'offrant entre plus directement en scène : il lève les mains, prie, se prosterne; enlève la table de chaque dieu, mais dans l'ordre inverse des immolations, vide devant le pyrée les quatre cruches de vin, enlève le pyrée, se prosterne, se met à genou.

Nous avons cru plus probable que les parties de la victime nommées étaient consumées sur l'autel (1). Dans ce cas, nous ne connaîtrions pas la redevance due au prêtre. On sait qu'elle avait été réglée pour le temple de Sippar par le roi Nabû-pal-iddin, vers 870 : elle comprenait les reins, la peau, le croupion, les tendons, la moitié du deuxième estomac, la moitié des viscères du thorax, deux jarrets et un pot de sauce (2). Peut-être à une époque plus reculée les droits du prêtre s'étendaient-ils indistinctement sur tout ce qui était offert au dieu. On savait déjà que le sacrifice babylonien avait un caractère alimentaire très prononcé. C'est un festin offert aux dieux. Nos textes en offrent un exemple remarquable (3). Dans certains rituels (4), c'est surtout l'ordre des cérémonies qui est indiqué afin de marquer la prière qui devait accompagner *chaque action*. D'autres recueils (5) donnaient l'ordre réduit à ses termes les plus simples, et d'autres (6), les prières *in extenso*. Elles ont naturellement pour but de souligner et quelquefois de décrire l'acte, en le recommandant à la bienveillance divine (7). Nous essaierons de donner les grands traits de cette remarquable fonction qui devait aboutir à un oracle rendu en faveur du roi.

Le devin (8) se lève avant le jour et se lave (Cf. Lev. 16 4) dans le bassin sacré; il s'oint d'huile parfumée avec diverses plantes (cf. Ex. 30 22 et 30), met un vêtement pur (cf. Lev. 16 4), se purifie avec du tamaris, mâche certaines herbes (9), se lave la bouche et les mains

bouilli ». L'étymol. de *šumê* dans le sens de rôti est sans doute très juste, mais il n'en est pas moins vrai que ce mot devait signifier ici une partie spéciale de la victime, car elle n'était pas rôtie avant d'être lavée. De même pour *silqu*.

(1) Zimmern dit que ces parties étaient offertes à la divinité ; en renvoyant à Ex. 29 22, il semble dire qu'elles étaient consumées ; en citant Lev. 7 32 s., etc., on les croirait acquises au prêtre. D'après P. Haupt, c'est la part du prêtre.

(2) KB. III, 1, p. 180 et les améliorations, de P. Haupt, *loc. laud.*, notes 92 et ss.

(3) C'est toute une série de fragments intéressants, donnés par Zimmern en appendice, de la page 190 à la page 218.

(4) N°s 75-78.

(5) N° 96.

(6) N° 95, etc.

(7) Un peu comme les prières que prononce le prêtre en revêtant les habits sacerdotaux.

(8) N°s 75-78.

(9) Qu'il foulera ensuite aux pieds comme devenues impures, p. 112, l. 13, dans une cérémonie semblable.

(cf. Ex. 30 17 ss.) (1). Dans la prière pour se laver la bouche et les mains (n° 97) on suppose déjà accompli un acte préliminaire dont la mention est souvent répétée : le tracé d'une sorte de contour pour les grands dieux, un filet pour leur servir de demeure. C'est comme les chaises placées pour les convives qu'on invitera ensuite à prendre place. Le prêtre balaie la plate-forme et répand de l'eau lustrale, il met la poche de cuir, il place du tamaris sur le *surtu* (2), remplit un vase de farine, y plante de petits bâtons de cèdre, met du charbon dans le pyrée, lave le chevreau. *Après cela* (3) il dispose une planche qui paraît être la table destinée aux dieux, place les assiettes, met de l'eau dans un vase, fumige le tout. *Après cela* (4) il prend un vase de chaque main et répand de la farine, puis il dépose « l'invocation du nom » qui est sans doute la question posée aux dieux. A ce moment intervient un morceau de laine noire avec de la corde (?). Le sens est demeuré obscur. Faut-il que l'offrant s'en revête et se présente au dieu sous l'apparence de la victime elle-même? W. R. Smith a cité des rites analogues (4). Avant de commencer le repas, les dieux doivent, comme les mortels, se laver les mains. Le prêtre puise de l'eau dans une grande cruche, la met dans une aiguière et dit la prière de l'oblation de l'eau : « Chamach, Seigneur de la sentence, Hadad, Seigneur de la divination! prenez les eaux pures de l'Amanus avec les essences parfumées du cèdre, du cyprès... des saintes montagnes... Les [sacrifices] enfants d'Anu sont disposés, sont sanctifiés... » Viennent ensuite trois prières pendant qu'on secoue des fragments de cèdre sur le pyrée. On fumige ainsi l'enceinte qui est censée servir de demeure à leur divinité ; on les invite à s'approcher, tout en constatant qu'ils habitent les cieux. Ils n'ont qu'à se rassasier de cèdre et de farine brûlés : c'est un repas qu'on offre à l'assemblée des dieux!...

Il y avait sans doute aussi des libations et un plat de viande, puisque la tête de la victime devait être lavée trois fois, mais les textes sont malheureusement très lacuneux.

Dans cette même fonction (6), l'offrande des prémices (7) a aussi

(1) C'est à ce moment que, dans un autre texte (p. 112), il passe à son cou le tissu orné de pierres précieuses : le texte 75-78 est lacuneux ; le prêtre met la poche de cuir SU-BIR.

(2) Sens inconnu.

(3) Transition marquée par le texte.

(4) Transition marquée par le texte.

(5) *The Religion of the Semites*, p. 437.

(6) Prière (d'après n°s 89 à 90) au moment où on met de la farine dans un vase.

(7) N° 88, l. 11, *inib šatti a-zak-ka-rak-ku-nu-š[i*, « je vous dédie le fruit de l'année » ; Zim. compare l'hébreu אזכרה, cette poignée de farine brûlée avec de l'huile et de l'encens (Lev. 2 2, etc.).

une signification très précise et fort importante au point de vue des comparaisons avec les non-civilisés. Les céréales sont déjà divinisées (1) et cependant sont répandues pour servir de demeure à la déesse grain : « je dessine un enclos, comme les hautes montagnes, pour les grands dieux »; où l'on voit bien que le séjour des dieux est dans les hautes montagnes, mais on leur offre une réduction dans le contour que marque le grain.

On voit quelles précieuses informations M. Zimmern vient de mettre à la disposition du public. Il n'a pas abordé directement la question de la date des textes. S'ils proviennent de la bibliothèque d'Assourbanipal, de quand sont les originaux? Il est bien probable que là encore il faut remonter du moins à Hammurabi, le fondateur de la prédominance babylonienne qui fut en même temps un grand organisateur. On a fait remarquer dans des cas analogues et Zimmern note ici (2) que l'action de Marduk, le dieu de Babylone, semble étrangère au thème primitif. Le vieux fonds appartiendrait donc à la période chaldéenne, au temps où Eridu avec Éa, Sippar avec Chamach donnaient le branle à la littérature religieuse. On a vu en effet le rôle considérable joué par Éa dans les incantations et par Chamach dans les oracles. Marduk, fils d'Éa, qui agit par l'autorité et la science de son père, pourrait fort bien avoir été introduit dans un remaniement des textes au temps d'Hammurabi.

Mais Hadad, toujours associé à Chamach (3)? Ce dieu dont l'histoire primitive est encore peu connue, aurait été lu Rammân par Zimmern il y a quelques années. Maintenant Hadad a prévalu. Mais Hadad, dans un passage au moins (4), est placé de manière à rompre le contexte.

Hadad est avant tout le dieu de la Syrie, du moins dès le temps d'el-Amarna. Pourquoi laver les mains de Chamach et d'Hadad avec de l'eau de l'Amanus (5)? Cette eau ne devait porter ce nom que par symbole, car il est peu vraisemblable qu'on en fît venir de si loin. Hadad ne serait-il pas ici en cause, comme le Seigneur de l'Amanus? Et l'extension du culte d'Hadad en Babylonie, si elle coïncide avec le temps d'Hammu-

(1) Je ne sais pourquoi à la ligne 9 Zim. a négligé de transcrire le signe du divin avant *nisaba*; il a son intérêt. Aux nos 89-90 il l'a négligé également, mais du moins il a prévenu dans la note *a* que les céréales sont personnifiées comme une divinité, fille d'Anu.

(2) *Einl.*, p. 90.

(3) Comme dieu de la divination (*birû*). Parmi les objets consacrés à certains dieux on trouve la toison d'Hadad n° 24 *Rev.*, l. 4, et le cyprès d'Hadad, n° 27, l. 1.

(4) Nos 1-20, l. 103 ss. : « La table du milieu pour Chamach et Hadad, les dieux, les seigneurs de l'oracle, la table de gauche pour A-a, sa chère épouse », c'est-à-dire épouse de Chamach; et tandis qu'il n'y a que trois tables on immole quatre agneaux, un pour Chamach et Hadad conjoints.

(5) Nos 75-78, l. 6; cf. nos 84-85, l. 8, et n° 86, l. 8.

rabi (1), ne serait-elle pas une preuve nouvelle que de nouveaux éléments sémites pénétrèrent alors le vieux fonds chaldéen?

Fr. M. J. Lagrange.

Jérusalem, mars 1901.

III

L'ANCIEN TESTAMENT D'ORIGÈNE

A la page 79 de la nouvelle édition de l'ouvrage de M. le docteur G. Wildeboer sur l'*Origine du Canon de l'Ancien Testament* (2), se lit une phrase que la plupart des lecteurs auront quelque difficulté à comprendre. Après avoir reproduit et commenté le témoignage connu d'Origène sur le Canon *juif* de son temps (3), l'auteur ajoute : « Il est vrai que Van Kasteren a tâché d'affaiblir le témoignage de ce Père de l'Église. »

Pour faire comprendre le sens de cette assertion, commençons par dire que nous n'avons jamais eu l'idée de contester la valeur des renseignements donnés par Origène, ni de les « affaiblir ». Nous croyons plutôt que c'est M. Wildeboer qui cherche à les affaiblir tant soit peu, en émettant la conjecture qu'Origène peut-être n'ait mentionné la lettre de Jérémie (avec la prophétie de Baruch) que « par routine », c'est-à-dire par inadvertance, — et en passant sous silence ce que le passage d'Origène nous apprend sur la *division* du Canon hébreu, acceptée dans le milieu juif, où le savant alexandrin puisait ses renseignements. On sait que le livre de *Ruth* y est joint à celui des *Juges,* et les *Lamentations* à la prophétie de *Jérémie :* ce qui prouve que, dans les cercles juifs, dont Origène retrace les opinions, on n'admettait pas encore la divison talmudique qui place le livre de *Ruth* et les *Lamentations* parmi les *ketubim*. Au lieu de vouloir affaiblir ce témoignage précieux, nous l'avons fait valoir plus d'une fois contre une opinion favorite de M. Wildeboer, d'après laquelle la division talmudique du Canon aurait été admise, sans variation aucune, depuis la première formation du recueil des *nebiim,* environ 200 av. J.-C. (4).

(1) Jastrow, *Babylonian-Assyrian Religion*, p. 158.

(2) Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds, 3me éd., Groningue, J.-B. Wolters, 1900.

(3) In Ps. 1; Migne, *P. G.*, t. XII, p. 1084.

(4) Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied, t. XLV, p. 442-447; *Revue biblique*, t. V, p. 577.

Aussi la remarque du savant professeur de Groningue, que nous venons de citer, se rapporte à une controverse toute différente. C'est que nous avons pris la liberté de combattre encore une autre de ses opinions. Mais celle-ci n'avait pas trait au Canon *juif*, qui fait le sujet de l'ouvrage cité aussi bien que du passage d'Origène. M. Wildeboer nous avertit lui-même, page 84, qu'il n'écrit pas l'histoire du Canon de l'A. T. *dans l'Église chrétienne*. C'est ailleurs, dans la revue *Theologische Studiën*, 1899, p. 192-194, qu'il s'est occupé de la question : Quel était le Canon de l'A. T., reconnu par Origène lui-même ; disons plutôt : son Canon *chrétien?*

L'auteur y prétend qu'Origène « reconnaissait le Canon de 22 ou 24 livres », et par conséquent mettait hors du Canon chrétien les livres que nous appelons *deutérocanoniques*. C'est *in concessis* — dit-il — qu'Origène emploie les livres deutérocanoniques *comme Écriture Sainte*, mais c'est une simple inconséquence de sa part. Et « c'est tout autre chose que de prétendre qu'il admettait deux Canons : un Canon juif et un Canon chrétien ».

Remarquons, dès ici, que ces dernières expressions ne sont pas très heureuses. En citant les *libri deuteri* « comme Écriture Sainte » — ce qui est *in concessis* — Origène les cite évidemment *comme canoniques :* car ces deux expressions sont parfaitement identiques. Il reconnaît donc, au moins *pratiquement*, un Canon chrétien, différent du Canon juif. Aussi M. Wildeboer exprime-t-il plus nettement sa pensée à la page suivante, où il parle d'une lutte « entre la conviction théologique » de certains Pères, conforme à celle des Juifs, et « l'usage pratique dans la chrétienté de leurs temps ». Disons donc plutôt que, d'après notre savant critique, c'est *in concessis* qu'Origène reconnaissait *en pratique* le Canon plus large de la tradition helléniste. Et la question controversée qui reste, est celle-ci : Quelle était la « conviction théologique » du savant alexandrin? Était-elle conforme à sa pratique et « à la pratique de la chrétienté » de son temps, ou plutôt conforme aux opinions juives? C'est en défendant la première opinion que nous nous sommes attiré le reproche de vouloir « affaiblir » le témoignage cité d'Origène. Ce reproche a donc un sens bien déterminé, mais peu en rapport avec le contexte où il se trouve inséré, et difficile à saisir pour le lecteur qui n'est pas au courant de notre polémique avec M. Wildeboer.

Quoi qu'il en soit, la question vaut la peine d'un nouvel examen.

Il va sans dire, d'abord, que chez un savant de la valeur d'Origène une pratique uniforme et constante à travers une longue série d'ou-

vrages constitue un préjugé sérieux en faveur d'une conviction théorique qui y fut conforme. En d'autres termes : Vu la pratique *chrétienne* d'Origène à propos des livres deutérocanoniques, le simple bon sens nous défend de lui attribuer à la légère une conviction théorique *juive*. Pour admettre une *telle* inconséquence chez un savant comme Origène, il nous faudra des arguments sérieux, pour ne pas dire péremptoires. Et en tâchant de déterminer, par l'ensemble de ses ouvrages, quelle fut sa conviction théologique au sujet du Canon de l'A. T. on aboutit à un tout autre résultat.

1° En premier lieu il faut constater qu'Origène à propos du Canon ne distingue que *deux* classes de livres. Chez des auteurs postérieurs, comme Rufin (1), nous en trouvons trois : les livres canoniques, — ecclésiastiques, — et apocryphes. Cette distinction, dit avec raison M. Théodore Zahn (2), est encore parfaitement inconnue à Origène. Il connaît d'une part les livres *canoniques,* qu'il appelle fréquemment des livres saints, divins, divinement inspirés, souvent aussi des livres publics. Le mot κανονικός lui semble encore avoir été inconnu ; il emploie les termes ἐνδιάθηκος (3), φανερός (4), κοινός (5). δεδημευμένος (5), τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα (6). Mais dans les versions anciennes de ses œuvres on trouve : *in canone* (7), *canonicus* (8), *canonizatus* (9), *manifestus* (9), *publicus* (10), *regularis* (10), *vulgatus* (11), *ecclesiasticus* (12), *in Ecclesiis tenetur* (13). D'autre part, il y a les livres *apocryphes,* ἀπόκρυφοι. A ce terme usité répond ailleurs ἀποῤῥήτος (14), et en latin *secretus*. Souvent encore ils sont désignés par la négation du caractère canonique : *non in canone* (15), *non in auctoritate* (16), ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται (17), etc. Mais nulle part on ne trouve la moindre trace d'une catégorie intermédiaire, comme les livres *ecclésiastiques* de Rufin.

(1) In Symb., 37 s.; Migne, *P. L.*, 21, 373.
(2) Gesch. des neutest. Kanons, I, p. 134 : « dem Origenes noch vollkommen fremd ».
(3) In Ps. I ; Migne, 12, 1084.
(4) Ad Afric., 9; Migne, 11, 65.
(5) In Mt., t. 10, 18; Migne, 13, 881.
(6) Ad Afric., 1, 2, 4, 5; en tout cinq fois; comp. Zahn, *l. c.*, p. 133.
(7) In Jos. Hom. 2, 1; 15, 6; Migne, 12, 834, 904.
(8) Prol. in Cant.; Migne, 13, 83; In Mt. Comm. ser. 46; Migne, 13, 1667.
(9) In Mt. Comm. ser. 28; Migne, 13, 1637.
(10) In Mt. Comm. ser. 117; Migne, 13, 1769.
(11) In Mt. Comm. ser. 46; Migne, 13, 1667.
(12) De Princ., I, Præf. 8; Migne, 11, 120.
(13) In Mt. Comm. ser. 61; Migne, 13, 1696.
(14) Ad Afric., 12; Migne, 11, 77.
(15) In Jos. Hom. 2, 1; 15, 6; Migne, 12, 834, 904.
(16) Hom. in Num., 28, 2; Migne, 12, 802.
(17) Contra Celsum, 5, 54; Migne, 11, 1268.

La question qui nous occupe n'en devient que plus simple : il s'agit de savoir dans quelle de ces deux catégories il rangeait, d'après sa conviction théologique, les livres deutérocanoniques.

2° Sur la *règle générale* qui permet de distinguer entre eux les livres de ces deux classes, Origène s'est prononcé plus d'une fois avec toute la clarté désirable. Son seul critère est la tradition de l'Église : « Quando (hæretici) secretas et non vulgatas Scripturas proferunt ad confirmationem mendacii sui, videntur dicere : Ecce, in solitudine verbum est veritatis. Secretæ enim Scripturæ recte solitudines appellantur, in quibus aut pauci sunt credentes aut nullus. Quoties autem canonicas proferunt Scripturas, *in quibus omnis Christianus consentit et credit,* videntur dicere : Ecce, in domibus verbum est veritatis. Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et *ecclesiastica traditione,* nec aliter credere nisi quemadmodum *per successionem Ecclesiæ Dei* tradiderunt nobis... Quodcumque professi fuerint *de Scripturis,* et de mysteriis quæ sunt in eis ad demonstrationem, nolite credere quæ dicuntur. Veritas enim similis est fulguri egredienti ab Oriente, et apparenti usque ad Occidentem : qualis est veritas *Ecclesiæ Dei... Sola* autem *Ecclesia* neque subtrahit huius fulgoris verbum et sensum, neque addit quasi prophetiam aliud aliquid (1). »

Voilà une théorie qui moins que toute autre peut être en désaccord avec « l'usage pratique de la chrétienté » : car c'est précisément la croyance universelle de la chrétienté, la tradition vivante de l'Église qu'elle pose en règle et critère de la canonicité des livres saints et de toute autre matière dogmatique. Les livres canoniques sont ceux *in quibus omnis Christianus consentit et credit.* C'est la doctrine de l'Église seule qu'il faut suivre, à propos des saintes Écritures elles-mêmes et de toutes les vérités enseignées dans les Écritures : *de Scripturis et de mysteriis quæ sunt in eis ad demonstrationem.* Aussi la plupart des épithètes mentionnées ci-dessus ne sont que l'expression de cette conviction théologique. Elles désignent les livres canoniques comme des écrits *publics,* connus et admis de tous, par l'usage public, officiel, universel de l'Église, tandis que les livres apocryphes sont des écrits « secrets », auxquels ce caractère de publicité ecclésiastique fait défaut.

3° Ailleurs il exprime la même théorie en forme aphoristique par les paroles des *Proverbes* 22 28 : « Tu ne transporteras pas les limites éternelles qu'ont posées vos ancêtres » (2). Il se sert de ce principe, tantôt pour défendre un fragment deutérocanonique de *Daniel*

(1) In Mt. Comm. ser. 46 s.; Migne, 13, 1667 s.
(2) Ad Afric., 5; Migne, 11, 60; Prol. in Cant.; Migne, 13, 83.

contre Jules l'Africain, qui voulait le rejeter du Canon, en faisant appel à la Bible juive; tantôt pour exclure du Canon certains livres « apocryphes », que l'un ou l'autre semble avoir voulu y admettre. Aussi les « ancêtres » dont il invoque l'autorité ne sont pas les juifs, mais les apôtres et les docteurs chrétiens, en un mot la tradition de l'Église. Il ne mentionne qu'avec une ironie amère et dédaigneuse l'idée d'aller demander aux Juifs quels sont les vrais livres saints; parce que la Providence a donné les saintes Écritures *aux Églises,* et parce que Dieu, la charité même, ἡ ἀγάπη, nous a donné toutes choses avec Jésus-Christ (*Rom.* **8** 32) (1). D'après le même principe, il se croit obligé de résoudre certaines difficultés contre le livre de *Tobie,* parce que « les Églises font usage de ce livre », quoique « les Hébreux n'emploient ni *Tobie* ni *Judith* », et « ne les possèdent même pas en hébreu parmi leurs apocryphes » (2).

Faut-il ajouter qu'il s'agit ici d'une « conviction théologique », solidement établie, fondée sur la doctrine de la Providence divine et de l'amour divin qui se manifestent dans l'économie du Nouveau Testament, — formulée dans des termes empruntés à l'Écriture sainte, — et appliquée contre des tendances l'une plus étroite, l'autre plus large? Et cette « conviction théologique » est bien loin de la théorie juive et protestante, que M. Wildeboer a cru découvrir chez Origène.

4° En vertu de la théorie que nous venons d'exposer, le savant alexandrin rejette l'autorité divine des livres « apocryphes » (3). Mais le contexte ne dit pas quels sont ces livres apocryphes. Néanmoins une remarque de M. Wildeboer nous invite à nous poser cette question.

Il nous demande : Pourquoi donc Origène a-t-il besoin de défendre l'usage qu'ont fait des livres apocryphes les auteurs du N. T., — en disant que ceux-ci, illuminés par le Saint-Esprit, pouvaient bien y distinguer le vrai et le faux, tandis que pour lui il serait téméraire d'y prétendre (4)?

Évidemment l'auteur suppose qu'Origène comprend les livres deutérocanoniques parmi ses « apocryphes ». En toute autre hypothèse la question ne touche pas le point controversé.

Que faut-il penser de cette opinion de M. Wildeboer? En d'autres termes : Quels sont, d'après Origène, les livres « apocryphes »?

(1) Ad Afric., 4; Migne, 11, 57-60.
(2) Ad Afric., 13; Migne, 11, 80.
(3) Prol. in Cant.; Migne, 13, 83.
(4) Theologische Studiën, 1899, p. 193. Voir aussi *Het Ontstaan van den Kanon des O. V.*, p. 79.

La réponse a été donnée très nettement par M. Th. Zahn (1) : Il s'agit des apocryphes qui n'ont pas été admis dans la Bible grecque des Septante. Les livres deutérocanoniques n'y sont donc pas compris.

De fait, nous trouvons indiqués chez Origène comme livres apocryphes les écrits suivants : l'Ascension d'Isaïe (2), — les « livres » d'Hénoch (3), — une légende d'Aseneth (4), — l'Ascension de Moïse (5), — les Testaments des douze Patriarches (6), — le livre de Jannes et Jambres (7), — l'Apocalypse d'Élie (8), — la Prière de Joseph (9). On peut y ajouter un livre apocryphe dont il ne donne pas le titre, mais qui paraît être l'Enquête d'Abraham (10), et d'autres « apocryphes » inconnus, qui « traitaient plus ouvertement de la vie bienheureuse » (11). Nous croyons qu'il s'agit ici des « livres » d'Hénoch, où se trouvent des descriptions de ce genre, — mais en tout cas rien ne fait penser à un de nos *libri deuteri*. Cette remarque s'applique également à l' « apocryphe de Jérémie », qui, d'après Origène, pourrait être la source de la citation de Mt. 27 9, et dont il ne semble du reste que soupçonner l'existence (8).

Dans tous les passages indiqués l'auteur a pris soin d'avertir le lecteur qu'il s'agit de livres apocryphes, d'une autorité tout au plus douteuse. Parfois il ajoute que ces écrits ont été interpolés et falsifiés par les Juifs (12). Exceptionnellement il lui arrive de citer un de ces livres sans un avertissement de ce genre. Les seuls exemples que nous connaissions sont les suivants : une citation de l'Ascension de Moïse (13), deux ou trois autres du livre d'Hénoch (14), et une seule de la Prière de Joseph (15). Mais il ne paraît pas qu'il ait jamais cité un écrit de cette liste *comme Écriture sainte*.

(1) Gesch. des neutest. Kanons, I, p. 122.

(2) Ad Afric., 9; In Mt., t. X, 18, et Comm. ser. 28; Migne, 11, 65; 13. 881, 1637.

(3) Contra Celsum, 5, 54; Hom. in Num., 28, 2; In Joann., t. VI, c. 25; Migne, 11, 1268; 12, 802; 14, 273.

(4) Selecta in Gen., ad Gen. 41, 45; Migne, 12, 136.

(5) In Joann. Hom. 2, 1; Migne, 12, 834.

(6) In Jos. Hom. 15, 6; Migne, 12, 904.

(7) In Mt. Comm. ser. 28 et 117; Migne, 13, 1637, 1769.

(8) *Ibid.*, 117; Migne, 13, 1769.

(9) In Joann., t. II, c. 25; Migne, 14, 168.

(10) In Luc. Hom. 35; Migne, 13, 1889. Comp. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 3e édit., t. III, p. 251.

(11) In Mt., t. XVII, n° 35; Migne, 13, 1593.

(12) Ad Afric., 9; In Mt. Comm. ser. 28; Migne, 11, 65; 13, 1637.

(13) De Princ., 3, 2, 1; Migne, 11, 303.

(14) *Ibid.*, 1, 3, 3; 4, 35; Migne, 11, 148, 409.

(15) Fragm. Comm. in Gen., ad Gen. 1, 14; Migne, 12, 73.

Quant aux livres deutérocanoniques, c'est tout le contraire sous tous les rapports. Ils sont cités bien plus fréquemment (1), et nulle part, que nous sachions, un seul de ces écrits n'est traité d' « apocryphe ». Nulle part nous ne trouvons l'expression d'un *doute* sur leur canonicité, si ce n'est dans un seul passage (2), où il est dit que la *Sagesse* de Salomon n'est pas admise de *tous :* « non ab omnibus in auctoritate habetur » : témoignage si isolé, que le cardinal Franzelin (3) n'hésite pas à l'attribuer au traducteur, Rufin.

Nous savons déjà qu'Origène a l'habitude de citer les *libri deuteri* comme Écriture Sainte. De la part de M. Wildeboer c'est *in concessis.* Mais il faut ajouter que ce ne sont pas seulement des textes isolés qui sont allégués de la sorte. Des livres entiers, *Tobie, Judith,* la *Sagesse,* sont expressément rangés parmi les « livres divins » (4); la *lettre de Jérémie* (avec la prophétie de *Baruch*) est encore placée dans le Canon *juif;* le premier livre des *Macchabées* est ajouté à ce Canon par manière d'appendice; les fragments deutérocanoniques de *Daniel* (et les livres de *Tobie* et de *Judith*) sont défendus dans un écrit spécial (5) contre les soupçons de Jules l'Africain. Ainsi Origène est à notre connaissance le premier auteur chrétien qui ait directement combattu la tradition rabbinique à propos du Canon. Et il n'y a guère personne après lui qui l'ait fait plus vigoureusement.

5° A en juger d'après quelques lignes, citées naguère dans la *Revue biblique* (6), M. le docteur E. Kautzsch (7) partage l'opinion de M. Wildeboer. Il confond de la même manière les livres deutérocanoniques avec les « livres apocryphes » d'Origène : « Les livres reçus des Juifs par le soi-disant canon d'Alexandrie ou autrement étaient à

(1) D'après Franzelin, *De Trad. et Script.*, th. XII, (Rome-Turin, 1870, p. 357), on trouve chez Origène près de 20 citations de la *Sagesse*, plus de 70 de l'*Ecclésiastique*, 15 de *Baruch*, plus de 10 de *Tobie*, 3 de *Judith*, 1 de *I Macch.* et 2 de *II Macch.* — Maintenant on pourrait sans doute y en ajouter d'autres. Voir par exemple une citation de la *Sagesse* 2 14 dans un fragment d'homélie, publié par Mgr P. Batiffol, *Rev. bibl.*, t. VI, p. 11. — Quant aux citations des fragments deutérocanoniques de *Daniel*, comp. Julius, *Die Griechischen Danielzusätze*, p. 50-52 (*Bibl. Studien,* VI, p. 250-252).

(2) De Princ., 4, 33; Migne, 11, 407.

(3) *Ouvrage cité*, th. XII, 2°, note (p. 389 s.). — Les doutes à propos des fragments de *Daniel*, qu'on pourrait trouver dans deux passages, perdus en grec mais sommairement (*breviter*) reproduits par saint Jérôme (*In Dan.* 13; Migne, *P. L.*, 25, 580, 584), seraient en contradiction flagrante avec la lettre à Jules l'Africain. Aussi saint Jérôme comme traducteur prend parfois des allures assez libres, et ici il n'était pas tout à fait désintéressé. Comp. Julius, *l. c.*, p. 53 s. (253 s.).

(4) In Num. Hom. 27. 1; Migne, 12, 780.

(5) Ep. ad Afric.; Migne, 11, 48-86.

(6) Tome IX, p. 475.

(7) Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T., p. XII.

la vérité séparés en théorie des canoniques par les savants (par exemple expressément par Origène), mais dans la pratique, depuis la fin du deuxième siècle, ils étaient tout à fait estimés et employés comme les canoniques par les écrivains ecclésiastiques (aussi bien que par Origène lui-même). »

La phrase exprime assez bien l'attitude de certains Pères du quatrième siècle, mais non pas celle d'Origène. Les neuf ou dix livres que nous avons énumérés plus haut, l'Ascension d'Isaïe, le livre d'Hénoch, etc., étaient de fait, comme livres apocryphes, « séparés par Origène des livres canoniques », non seulement « en théorie », mais aussi en pratique; ils n'étaient pas du tout « estimés et employés par Origène comme les canoniques ». Nous avons vu qu'il ne les traite jamais comme Écriture Sainte, et ce n'est que par exception qu'il cite parfois l'un ou l'autre sans avertir le lecteur qu'il s'agit d'un livre apocryphe ou non-canonique, d'autorité nulle ou tout au plus douteuse. Quant aux livres deutérocanoniques, « reçus par le soi-disant canon d'Alexandrie », c'est tout le contraire. Avec les autres auteurs ecclésiastiques il les estime et les emploie comme les canoniques : c'est *in concessis* chez M. Kautzsch comme chez M. Wildeboer. Mais il est loin de les séparer des livres canoniques en théorie, soit « expressément », soit implicitement. Il est vrai qu'il fait une distinction bien marquée entre les livres canoniques et les livres « apocryphes », mais rien ne nous autorise à penser qu'il ait compté parmi ces « apocryphes » un seul livre deutérocanonique, — d'autant moins qu'*en théorie* comme *en pratique* il ne reconnaît comme critère de distinction entre ces deux classes de livres que la seule tradition chrétienne.

6° Le lecteur se demande sans doute sur quel fondement s'appuie l'opinion que nous venons de combattre. Nous croyons d'abord que la terminologie moderne des protestants et des juifs, qui comprend les livres deutérocanoniques sous le nom d' « apocryphes », a fait donner le même sens au terme « apocryphe » chez Origène. Ensuite l'exégète alexandrin, dans son *Commentaire des Psaumes,* a distinctement énuméré les 22 livres du Canon *juif* (1), — et dans ce recensement du Canon *juif,* on croit trouver l'expression de la « conviction théologique » de l'auteur, par rapport au Canon chrétien. On semble oublier qu'il a ajouté deux fois qu'il ne parle que du Canon juif : ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασι et κατ' Ἑβραίους. Ceci est confirmé encore par le fait qu'il ajoute tous les titres hébreux. Et si ses appels réitérés à l'autorité de l'Église ne l'indiquaient pas assez clairement, nous avons toute la lettre

(1) In Ps. I; Migne, 12, 1084.

à Jules l'Africain pour nous dire en termes exprès ce que vaut pour lui l'autorité des rabbins.

Mais dans cette hypothèse, dit M. Wildeboer, il est bien étrange qu'Origène n'ait pas ajouté comment le Canon des Juifs diffère de celui des chrétiens (1). De fait ce serait plus ou moins étrange, si Origène avait écrit deux siècles plus tard. Mais dans son temps les doutes et les controverses sur le Canon chrétien de l'A. T. ne s'étaient pas encore produits (2). Pourquoi donc aurait-il dû rappeler ici la doctrine chrétienne sur le Canon, connue et admise de tout le monde? Encore il ne traite ici le Canon juif qu'à propos d'une spéculation allégorique sur les 22 livres du Canon « des Hébreux » et les 22 lettres de l'alphabet « des Hébreux ». Une mention explicite de l'état incomplet de ce Canon ne pouvait guère servir à recommander ce jeu de chiffres.

Cherchera-t-on peut-être un autre argument dans le fait, qu'Origène a écrit des *Commentaires* ou des *Scholia* sur la plupart des livres du Canon juif, et non pas sur les livres deutérocanoniques? Ce ne serait pas faire appel à une théorie ou une « conviction théologique », mais à une pratique opposée à celle qu'on reconnaît trouver dans ses citations. Du reste, le fait se comprend sans difficulté. D'abord les livres deutérocanoniques lui semblaient être plus faciles à comprendre. Il y en a trois ou quatre (3) qu'il mentionne expressément avec le livre d'*Esther* comme exemples de « livres divins, qui n'ont rien d'obscur » : « divinorum voluminum lectio, in qua non videatur aliquid obscurum... verbi causa ut est libellus *Esther*, aut *Judith*, vel etiam *Tobiae*, aut *mandata Sapientiae* » (4). C'est pour la même raison qu'il ne paraît pas avoir commenté les livres de *Ruth* et d'*Esther*, — et que l'Église d'Alexandrie faisait lire les livres deutérocanoniques aux catéchumènes (5) — Ensuite, ces livres, étant rejetés par les Juifs, n'étaient d'aucun service dans la controverse avec la Synagogue, qui paraît avoir été le but principal des études scripturaires d'Origène. Ce qui est certain, c'est

(1) Theol. Studiën, 1899, p. 192.

(2) La lettre de Jules l'Africain à Origène (Migne, 11, 41-48) doit être postérieure aux *Commentaires sur les Psaumes I-XXV*. Voir Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 24 (Migne, 20, 577); Huetii *Origenianorum*, l. III, c. IV, n° 1 (Migne, 17, 1261-1262). Encore les doutes de l'Africain ne se rapportent qu'au seul fragment de *Susanne;* ils sont proposés comme tout personnels, sans appel à une autorité quelconque, et l'argument tiré de l'absence du fragment dans la Bible hébraïque ne tient que l'avant-dernière place dans une série de six ou sept difficultés de nature diverse.

(3) Il n'est pas impossible que les « mandata Sapientiae » comprennent l'*Ecclésiastique* avec la *Sagesse*.

(4) In Num. Hom. 27, I; Migne, 12,780.

(5) Athan., *Ep. fest.*, 39; Migne, 26,1177; — *Syn. S. Scr.*; Migne, 28,289.

que, d'après son propre témoignage (1), le désir de défendre plus efficacement la vérité chrétienne contre les attaques des Juifs l'a déterminé à s'occuper d'une manière toute spéciale des livres protocanoniques par le travail gigantesque des Hexaples : « Nous tâchons de ne pas ignorer quelles sont les Écritures des Juifs, afin qu'en disputant avec eux nous ne nous servions pas de témoignages qu'ils n'ont pas dans leurs exemplaires. » — C'est donc à tort aussi que M. Wildeboer nous attribue l'opinion que les recherches des Pères sur le Canon juif n'avaient pour eux qu'un intérêt purement « scientifique » ou théorique (2). Chez Origène comme chez saint Méliton (3) le but principal était la controverse avec la Synagogue. Dans ce but l'évêque de Sardes faisait ses recherches sur le Canon rabbinique chez les Juifs de Palestine, dans le même but le docteur alexandrin consacrait ses patients labeurs à l'étude minutieuse des livres encore reconnus par la Synagogue (4).

En somme, il nous est impossible de trouver chez Origène la moindre trace d'une divergence quelconque entre la pratique et la théorie. Ni l'une ni l'autre n'atteste une différence d'appréciation ou d'estime envers les livres protonocaniques et deutérocanoniques. Bref, le Canon chrétien d'Origène, attesté par sa théorie autant que par sa pratique constante, n'est autre que le Canon du concile de Trente. Les doutes, les hésitations, les inconséquences pratiques qu'on observe chez les auteurs du IVe siècle et longtemps après, n'ont aucune racine dans les ouvrages d'Origène, quoique peut-être on ait de très bonne heure tiré quelque fausse conclusion de ses renseignements sur le Canon des « Hébreux ». Le soin qu'a mis Eusèbe à reproduire *in extenso* les données fournies à ce sujet par saint Méliton et par Origène fait penser qu'il leur attribuait déjà quelque importance dans les discussions sur le Canon chrétien. Mais tous les ouvrages d'Origène nous attestent que ce n'est pas lui qui en porte la responsabilité. Et Eusèbe lui-même donne à entendre que le Canon qu'il vient de reproduire d'après Origène n'est pas celui de l'Église, en ajoutant qu'*ailleurs*, à propos des quatre Évangiles, le même auteur a « gardé le Canon (ou la règle) ecclésiastique » (5).

(1) Ad Afric., 5; Migne, 11, 60.

(2) *Ll. cc.*

(3) Comp. Cornely, *Introd. gener.*, p. 76 s.; Vigouroux, *Dict. de la Bible*, art. *Canon.*, II, 149.

(4) Comp. Buhl, *Kanon und Text des A. T.*, p. 57 : « Doch war ihre Absicht dabei lediglich praktischer Natur ».

(5) Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ προειρημένῳ τίθησι συγγράμματι. Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον, τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσερα εἰδέναι Εὐαγγέλια μαρτύρεται. Hist. Eccl., VI, 25; Migne, 20, 581.

« Origène — dit avec raison M. Wildeboer (1) — était dans une certaine mesure un esprit historique et critique. » Nous ajoutons : dans une mesure assez large. Mais son esprit critique ne l'a pas empêché de reconnaître dans la question du Canon l'autorité de la tradition chrétienne. Et de fait, aussi au point de vue de la critique historique, la tradition de l'Église et de l'hellénisme alexandrin n'est pas du tout inférieure à celle des rabbins de Palestine, consignée dans le Talmud (2). Si « des natures dogmatiques comme Augustin... étaient en route pour ériger en dogme la tradition ecclésiastique » (3), ils suivaient le chemin frayé par « l'esprit historique et critique » d'Alexandrie. Aussi est-ce Rufin, l'ardent admirateur et défenseur d'Origène, qui a le plus vigoureusement combattu les théories de saint Jérôme en faveur de la tradition talmudique — et les pages les plus éloquentes de ses fameuses *Apologies* ne sont que le développement oratoire des principes d'Origène (4).

J. P. VAN KASTEREN, S. J.

Maestricht, mai 1901.

IV

MÈTRES ET STROPHES

DANS LES FRAGMENTS HÉBREUX DU MANUSCRIT A DE L'ECCLÉSIASTIQUE (1)

46 1ᵃ גבור בן חיל יהושע בן נון |

Quatre accents : G. ne rend pas le premier בן, nous pouvons y reconnaître une répétition inutile du second : le בחיל de Lévy ne supprime pas la faute métrique.

גביר חֵיל יהוֹשֻׁע בן נֻון |

« Ce fut un héros à la guerre que Josué, fils de Nun. »

2ᵃ מה נהדר בנטותי יד |

Deux accents (בנ̇ ne permet pas le *nesiga*, comp. **44** 19ᵇ). Selon G. S. on changera les derniers mots : בנטית ידי. Le sens gagne à la lecture נאדר.

(1) Theol. Studiën, 1899, p. 194.

(2) Voir *Studiën op godsdienstig... gebied*, t. XLV (Utrecht, 1895), p. 415-484; *Revue biblique*, t. V, p. 408-415, 575-594.

(3) Wildeboer, *l. c.*

(4) Comparer Ruf., *Apol.* II, 38 s. (Migne, *P. L.*, 21, 611-613) avec Orig., *Ad Afric.*, 4 (Migne, 11, 57-60).

(1) Voir revue, juillet 1901, p. 400, janvier 1901, p. 55 et avril 1901, p. 260.

מה נאדר בנטות ידו |

« qu'il parut majestueux, quand il étendit sa main! »

5c

ויענהו אל עליון באבני |

Quatre accents : באבני appartient naturellement au *stichos* qui suit, comme on l'a dès longtemps reconnu.

ויענהו אל עליון |

« Dieu le Tout-Puissant l'exauça. »

8a

לכם גם הם בשנים נצלו |

Quatre accents : il ne suffit pas d'écrire לכן et נצלו (Sm. C.-N); il faut encore retrancher גם, que G. L. ne traduisent pas. בשנים = le nominatif emphatique (et non un néologisme comme le veut Lévy, cf. Ps. 68 5).

לכן הם בשנים נצלו :

« C'est pourquoi eux deux seulement furent sauvés. »

8c

להביאם אל נחלתם ארץ זבת חלב ודבש :

Il faut faire une coupure avant ארץ, comme G. SH. et P.

להביאם אל נחלתם | ארץ זבת חלב ודבש :

« pour les introduire dans son héritage, dans la terre où coulent le lait et le miel. »

10b

כי טוב לדבקה אחרי ייי :

Quatre accents : il faut lire אחר יהוה ou אחרי אל (cfr. 6^5, 11^3)

כי טוב לדבקה אחרי אל :

« qu'il est bon de s'attacher à Dieu. »

13a

אוהב עמו ורצוי עשהו |

4 accents : lire avec C.-N. et Sm. אֲהוּב et vraisemblablement abréger עמו en עם ; les versions ne rendent qu'une seule apposition.

אֲהוּב עַם ורצוי עשהו |

« aimé du peuple et béni de son Créateur. »

15b

וגם בדברו נאמן רועה :

4 accents : G. introduit la phrase par καὶ seul, nous pensons dès lors pouvoir supprimer גם. C.-N. obtient un sens meilleur en changeant רועה en רואה.

ובדברו נאמן רואה :

« Et par son ordre il fut confirmé comme voyant. »

17b

בפקע אדיר נשמע קולו |

4 accents : il faut écrire קול sans suffixe. On ne peut prendre la forme hiphil (selon G. S.), la métrique exige devant קול une voyelle brève.

בפקע אדיר נשמע קול |

« Au milieu d'un bruit violent, une voix fut entendue. »

18[b] ויא[בד את] כל סרני פלשתים :

La manière de suppléer à cette lacune ne doit pas être parfaitement exacte, car le vers a ainsi 4 accents; probablement le texte original n'a pas eu את.

ויאבד כל סרני פלשתים :

« et il anéantit tous les princes Philistins. »

19 ועת נוחו על משכבו העיד ייי ומשיחו :

S. et SH, coupent le verset avant העיד. Le premier stichos n'a que deux accents, on peut y remédier facilement en lisant ובעת : G. avec son πρὸς καιροῦ nous montre qu'il y a eu une préposition.

ובעת נוחו על משכבו | העיד יהוה ומשיחו :

« Mais au temps où il se reposa sur sa couche (pour la dernière fois) il appela à témoin Iahveh et son Oint. »

Dans les vers suivants, 19[c], 19[e], 20, on coupera le verset après לקחתי למצא et נדרש. Le v. 19 est un *distichon* correct de 4 accents : il n'y a rien à changer, mais il faut écarter le vers illégitimement introduit, la strophe en rend témoignage.

20[c] יישא מארץ קולו בנבואה :

Il ne manque pas un *stichos*, comme l'affirme Sm., mais quelque partie seulement d'un *stichos*, la métrique ainsi que le SHex. placent la diarèse après קולו.

47. 5[c] להדף את איש יודע מלחמות |

4 accents; selon G., édition Swete, (ἐξᾶραι ἄνθρωπον ἐν πολέμῳ), on pourrait supposer que יודע s'est glissé dans le texte, mais d'autres éditions et SH. nous montrent que יודע se lisait dans l'ancien G. Dès lors il suffira de supprimer את.

להדף איש יודע מלחמות |

« Pour repousser un homme habile au combat. »

6[b] ויכנוהו ברבבה :

2 accents : P. traduit au pluriel « des myriades », nous sommes inclinés à rendre notre texte identique à celui de 1 Sam. 18. 7, soit ברבבתיו.

ויכנוהו ברבבתיי :

« Et ils lui rendirent hommage à cause de ses myriades. »

11[d] וכסאו הכין על ירושלם :

4 accents : le changement que propose Nöldeke de ירושלם en ישראל (suivant G. P.) ne suffit pas à supprimer un accent. On lira avec G ב au lieu de על.

יכסאו הכין בישראל :

« Et affermit son trône en Israël. »

13ª שלמה מולך בימי שליה |

Si l'on prend מולך comme verbe (G. et C.-N., Lévy), on a un accent de trop : on doit par conséquent écrire מֶלֶךְ.

שלמה מֶלֶךְ בימֵי שליה |

« Salomon, roi au temps de la paix. »

14ª מה חכמת בנעריך |

2 accents : quand on passe au discours direct, on n'omet pas facilement le nom de la personne. S. a le nom de Salomon à la fin du vers : il est vraisemblable que ce mot figurait autrefois dans le texte hébreu. Au ch. 48, le vers 4ª qui a une forme analogue renferme le nom d'*Elie*.

מה חכמת בנעריך שלמה |

« Que tu étais sage dans ta jeunesse, Salomon! »

17ª בשיר מו[ש]ל חירה ומוליצה | עמים הסערתה :

Au v. 1 nous avons 4 acc., et 2 au 2me v. Il n'y a pas de doute que ומוליצה n'appartienne au ℣. 2 (cfr. G. S.).

בשיר משל חידה | ומוליצה עמים הסערתה :

« Par des chants, des proverbes, des paraboles et des énigmes, tu as soulevé les peuples. »

18ªᵇ נקראת בשם הנכבד | הנקרא על ישראל

Le second vers n'a que 2 accents, on peut allonger על en עלי. Toutes les versions omettent le jeu de mots que le poète obtient par la répétition de נקרא על, marcher à la rencontre » (cfr. Ex. 3 18; 5, 3) et de נקרא ב « être appelé ».

נקראת בשם הנכבד | הנקרא עלי ישראל :

« Tu étais appelé du nom de Très Honoré, qui marche à la rencontre d'Israel. »

19ᵇ ותמושילם בגויתך :

Cette leçon (que nous retrouvons dans S.) a 4 accents. G. rend une forme verbale sans suffixe (ἐνεξουσιάσθης). Peut-être doit-on lire וַתִּמָּשֵׁלְנָה.

ותמשלנה בגויתך :

« Et ils eurent puissance (?) sur ton corps. »

20ᶜ ל[הבי]א אף אל צאצאיך | ואנחה על משכבך :

Les deux vers ont chacun deux accents. Si la conjecture להביא est exacte, il faut lire עילה (avec S.) au lieu de אף. Au ℣. 2 אנחה rompt le rythme, qu'on le prenne comme verbe (G. S.) ou comme nom. Nous supposons une première leçon אֲנַחְתָּ, qui sauvegarde le mètre.

להב̇יא עו̇לה על צאצא̇יך | ואנח̇ת ע̇ל משכב̇ך :

« en sorte que tu as attiré la colère sur tes descendants, et les gémissements sur ta couche. »

23° עד אשר קם אל יהי לו זכר | ירבעם בן נבט אשר ח̇[טא י החטי]א א[ת] ישראל

Veut-on rétablir le rythme dans ce groupe de vers, on prendra le point de départ suivant : S. avec lequel H. concorde ne compte qu'un *stichos* de אשר à la fin, et en hébreu il y a les 3 accents requis. Dans la partie qui précède le texte, H. est plus long que S. qui ne rend pas עד אשר קם et לו, de plus ל introduit le ירבעם. G. laisse tout ce qui précède ירבעם. Le mètre de 3 accents ne s'applique à aucune de ces suppositions. Si l'on met à part אל יהי לו זכר, on obtient en H. 3 accents. Ce souhait, un scribe a pu le glisser dans le texte, à la suite du nom de Jéroboam, dans un chapitre qui a pour but la louange des ancêtres.

עד אשר ק̇ם ירבע̇ם בן נ̇בט | אשר חט̇א והחט̇יא את ישרא̇ל :

« Jusqu'à ce que vint Jéroboam, fils de Nabat, qui pécha et entraîna Israël dans le péché. »

48 11ª אשר ראך ומת |

2 accents : d'après les versions on a dès longtemps restitué אשרי.

אשר̇י רא̇ך ומ̇ת |

« Heureux celui qui te voit et meurt. »

16ª יש מהם עשו יושר |

2 accents : on lira היושר.

יש מ̇הם עש̇ו היו̇שר |

« Beaucoup parmi eux firent le bien. »

24ª ברוח גבורה חזה אחרית |

4 accents : on prendra au lieu de אחרית, son synonyme אחור (Is. **41** 23).

ב̇רוח גבור̇ה חזה אח̇ור |

« Avec un esprit de force il considéra l'avenir. »

49. 1ª שם יאשיהו כקטרת סמים | (הממלח מעשה רוקח :)

V. 1. a 4 accents : nous soupçonnons une addition d'un scribe en קטרת. Le poète, conformément à l'Exod. **30** 34 dont nous retrouvons les expressions au ℣. 2, n'aura écrit que כסמים. Nous arrivons à la même conclusion, si nous remarquons que הממלח, selon Ex. **30** 35, ne peut être qu'un adjectif et dès lors ne concorde pas avec קטרת, en tout cas pas avec כסמים si l'opinion de nos lexicographes est juste, car ils ne reconnaissent qu'un pluriel dans סמים. Toutefois nous estimons que cette opinion n'est pas prouvée, et nous préférons voir ici un singulier de la forme fa''îl, auquel peut dès lors se joindre l'attribut הממלח.

שֵׁם יאשׁיהו כסמים | (המ֫מלח מעשׁה ריקח :)

« Le nom de Josias est comme un aromate mélangé de sel, l'œuvre d'un préparateur de baume. »

5b וכבודם לגוי נבל נכרי :

4 accents : Sm. croit pouvoir retrancher נבל que G. S. n'ont pas lu. Peut-être qu'un lecteur aura écrit en marge בבל comme glose de נכרי, plus tard ce mot aura été glissé dans le texte.

וכבידם לגוי נכרי :

« et leur gloire à un peuple étranger ».

6a ויציתו קרית קדש |

2 accents, si on lit, comme on l'a fait jusqu'ici, קֹדֶשׁ; on prendra la leçon קָדֹשׁ « du Saint = de Dieu ».

ויציתו קרית קָדֹשׁ |

« ils incendièrent la ville du Saint ».

7b לנתוש ולנתוץ ולהאביד להרס וכן לבנות לנטע ולהשיב :

Deux *stichoï* de 4 accents : le passage est apparemment tiré de Jer. 1 10. Selon Jer. et G. on peut écarter ולהשיב, d'après G. לחרס, puis ajouter ו devant לנטע.

לנתוש ולנתוץ ולהאביד | וכן לבנות ולנטע :

« pour arracher, pour briser, pour détruire, mais aussi pour édifier et planter ».

10c אשר החלימו את יעקב |

2 accents : on écrira avec S. ישראל au lieu de יעקב.

אשר החלימו את ישראל |

« qui rendirent de nouveau Israël fort ».

14a מעט נוצר על הארץ כהניך |

4 accents : retrancher על הארץ, et conformément à G. on écrira au v. 14b מפני ארץ au lieu de פנים. Naturellement il faut lire כהניך.

מעט נוצר כהניך | (וגם הוא נלקח מפני ארץ :)

« Peu de créatures ont ressemblé à Hénoch; (cependant lui aussi a été retiré de cette terre). »

16a ושם ושת ואניש נפקדו |

4 accents : on retranchera נפקדו qui répète inutilement le dernier mot du verset précédent 15b.

ושם ושת ואניש |

« et Sem, Set et Enos. »

Rapport de 1	H. à	G.	S.	L. et *division strophique.*
Cap. 44	1ab-2ab	id.	id.	id.
	3ab	id.	—	3ab

	3^{c}	id.	—	3^{c}
	3^{d}	id.	id.	id.
	4^{a}	id.	id.	id.
	4^{b}	id.	—	4^{b}
	4^{c}	id.	id.	id.
	4^{d}	—	4^{d}	—
	5^{ab}-9^{ab}	id.	id.	id.
	9^{cd}	id.	—	9^{cd}
	10^{ab}-11^{ab}	id.	id.	id.
	—	11^{c},12^{a} (1)	id.	id.
	—	12^{b}	id.	id.
	13^{ab}-14^{ab}	id.	id.	id.
	—	15^{ab}	id.	id.
	= 16	17 1/2	15	17 1/2 *dist.*
	16^{ab}	id.	id.	id.
	17^{a-d}-21^{ab}	id.	id.	id.
	—	21^{cd}	id.	id.
	21^{ef}	id.	id.	id.
	22^{a-c}-23^{de}	id.	id.	id.
	= 13	14	13	14 *dist.*
Cap. 44	23^{fg}	id.	id.	id.
45	1^{ab}-2^{ab}	id.	id.	id.
	3^{a}	id.	—	3^{a}
	3^{b}	id.	id.	id.
	3^{cd}-4^{ab}	id.	id.	id.
	5^{a}	id.	—	5^{a}
	5^{c-f}	id.	id.	id.
	6^{a}-7^{a}	id.	id.	id.
	7^{bc}	id.	id.	id.
	7^{d}	id.	—	—
	7^{e}	—	—	—
	8^{ab}	id.	id.	id.
	H.	G.	S.	L.
	= 13	12 1/2	9+2×1/2	12 1/2 *dist.*
	8^{cd}-14^{ab}	id.	—	8^{cd}-14^{ab}
	= 12	12	—	12 (2) *dist.*
	15^{ab}-17^{ab}	id.	id.	id.

(1) Ensemble un *stichos*.
(2) V. 11^{d} et 14^{b} sont altérés.

17^{cd}	id.	—	17^{cd}
18^{ab}-20^{c}	id.	id.	id.
20^{d}	id.	—	20^{d}
21^{a} (1)	id.	—	21^{a}
21^{b}	id.	id.	id.
= 14	14	12	14 *dist.*
22^{ab}	id.	id.	id.
22^{c}	—	22^{c}	—
22^{d}	id.	id.	id.
23^{a-d}	id.	id.	id.
23^{e}	id.	—	23^{e}
23^{f}	id.	id.	id.
24^{a-d}-25^{ab}	id.	id.	id.
25^{c}	id.	id.	—
25^{d}	id.	id.	—
25^{e}	—	25^{e}	—
25^{f}	—	—	—
26^{a}	id.	id.	id.
—	26^{b}	id.	id.
26^{cd}	id.	id.	id.
= 11 1/2	10 1/2	$10+2\times1/2$	$9+2\times1/2$ *dist.*
1^{ab}-6^{cd}	id.	id.	id.
= 10	10	0	10 *dist.*
6^{e}-11^{cd}	id.	id.	id.
—	12^{a}	id.	id.
12^{b}	id.	id.	id.
—	12^{b1}	—	12^{b}_{1}
—	—	12^{b2}	—
= 10 1/2	11 1/2	11 1/2	11 1/2 *dist.*
13^{a}	id.	id.	id.
H.	G.	S.	L.
13^{b-d}	—	13^{b-d}	—
13^{ef}-14^{ab}	id.	id.	id.
15^{ab}	id.	id.	id. (2)

(1) Placé avant 20^{d}.
(2) Plus long.

	16^{a-d}-19^{cd}	id.	id. (1)	id.
	19^{ef}	—	—	—
	20^{ab} (2)	id.	id.	id.
	= 13 1/2	10+2×1/2	11	10+2×1/2 *dist.*
Cap. 47	1^{ab}-8^{cd}	id.	id.	id.
—	—	—	— dupl.	8^{d}
	= 12	12	12	12 1/2 *dist.*
	9^{a}	id.	id.	id.
	9^{b}	id.	—	9^{b}
	10^{ab}	id.	id.	id.
	10^{cd}	id.	—	10^{cd}
	11^{a-d}	id.	id.	id.
	12^{ab}	id.	—	12^{ab}
	13^{a-c}	id.	id.	id.
	13^{d}	id.	—	13^{d}
	14^{ab}	id.	id. (3)	id.
	15^{ab}	id.	—	15^{ab}
	—	16^{ab}	id.	id.
	17^{ab}-18^{cd}	id.	id.	id.
	= 13	14	9+2×1/2	14 *dist.*
	19^{ab}-23^{cd}	id.	id.	id.
	23^{e}	—	23^{e}	—
	23^{fg}	id.	id.	id.
	24^{ab}(5)-25^{a}	id.	id. (4)	id.
	—	25^{b}	—	25^{b}
	—	—	— dupl.	25^{b}
	11+2×1/2(5)	11+2×1/2	11+2×1/2	11+3×1/2 *dist.*
Cap. 48	1^{a}-2^{ab}	id.	id.	id.
	—	—	— dupl.	2^{b}
	H.	G.	S.	L.
	3^{ab}	id.	id. (6)	id.
	4^{ab}-5^{ab}	id.	id.	id.
	6^{a}	id.	—	6^{a} (7)

(1) Voir plus bas.
(2) 20^{b} est mutilé.
(3) 14^{b} est allongé.
(4) 24^{a} est placé après 24^{b}.
(5) Voir plus loin.
(6) 3^{b} avec une glose.
(7) Très allongé.

	6^{b}	id.	id.	id.
	7^{a}	id.	id.	id.
	7^{b}	id.	—	7^{b}
	8^{ab}-11^{ab}	id.	id.	id.
	—	—	—	dupl. 11^{b}
=	12	12	10 + 2 × 1/2	12 1/2 *dist.*
	12^{ab}	id.	id.	id.
dupl.	12^{ab}	—	dupl. 12^{ab}	—
	12^{ef}	id.	id.	id.
	13^{a}	id.	id.	id.
	13^{b}	id.	—	13^{b}
	14^{ab}-17^{ab}	id.	id.	id.
	17^{cd}	id.	—	17^{cd}
=	11	10	9 1/2	10 *dist.*
	18^{a-d}	id.	id.	id.
	19^{ab}	id.	—	19^{ab}
	20^{a}	id.	—	20^{a}
	20^{bc}	id.	id.	id.
	—	—	—	dupl. 20^{cd}
	21^{ab}-25^{ab}	id.	id.	id.
=	11	11	9 1/2	12 *dist.*
Cap. 49	1^{a-d}-6^{ab}	id.	id.	id.
	6^{c},7^{ab} (1)	id.	id.	id.
	7^{cd}	id.	—	7^{cd}
	8^{ab}-9^{ab}	id.	id.	id.
=	12	12	11	12 *dist.*
	10^{ab}-13^{ak}	id.	id.	id.
	13^{c} (2)	id.	id.	id.
	13^{d}	id.	id.	id.
	14^{a}	id.	id.	id.
	14^{b}	id.	—	14^{b}
	H.	G.	S.	L.
	15^{a}	id.	id.	id.
	—	15^{b}	—	15^{b}
	—	—	—	dupl. 15^{b}
	15^{c}	id.	id.	id.

(1) Ensemble un *dist*.
(2) Placé après 13^{d}.

—	—	—	dupl. 15
16[ab]	id.	id.	id.
= 10	10 1/2	9 1/2	11 1/2 *dist.*

Nous estimons très vraisemblable, que la louange des patriarches a été composée en strophes de 12 *disticha*. Nous croyons devoir reconnaître 17 sections, comme le montre la concordance de H. et des versions établie plus haut.

Section I. Introduction; la tradition varie entre 16 et 17 1/2 *disticha*. Une particularité jusqu'ici négligée nous donne la preuve certaine, que cette partie ne compta que 12 *disticha* à l'origine; cette particularité est la *rime* ם qui termine 12 *disticha*, nous devons les considérer comme originaux. Ce sont : 1. 2. 3. 3[cd], 4, 4[cd], 6, 7, 8, 11, 13, 14. Au v. 13[d] le mot final qui doit compléter le vers sera תעלם (S. « latuit ») et au v. 14[d] לעולם. En H. v. 5 et surtout le groupe 9[a-d]-10[ab] dont le sens ne s'harmonise ni avec v. 8, ni avec v. 11 ne sont pas authentiques. Vraisemblablement le Siracide n'a pas seulement terminé tous ses *disticha* par la rime, mais tous les *stichoï*. Il est facile au moyen de la concordance établie plus haut de fixer la part du texte G. S. L. qui n'est pas authentique.

Section II. (Abraham, Isaac, Jacob.) 13-14 *disticha* sont conservés, H. donne la forme originale après l'écartement du passage concernant Hénoch, qui est très long, sans forme poétique et se répète 49 14.

Section III. (Moyse, Aaron.) 9 + 2 × 1/2 — 13 *dist.* nous ont été transmis (1). On retrouve les 12 *dist.* en *H.* en supprimant 7[d] (selon S.) et dupl. 7[d] (selon G. S. L.) et le ℣. 6 forme un *stichos*.

Section IV. (Ornements sacerdotaux d'Aaron.) Nous montre le nombre original de 12 versets dans chacun des trois textes H. G. L.; S. ne traduit pas cette strophe, peut-être les termes nécessaires à désigner ces ornements faisaient-ils en partie défaut au traducteur.

Section V. (Fonctions sacerdotales réservées à Aaron.) Nous avons 12-14 *dist.* H. nous présente le vrai groupement si nous supprimons 17[cd], 20[d], 21[a] (selon S.). La limite qui sépare cette section de la suivante n'est pas très nettement marquée. La section V dans l'intention du Siracide, qui, prêtre lui-même, insiste sur les institutions qui concernent les prêtres, contient ce qui restait à dire sur le sujet après les sections III et IV. Il serait d'ailleurs possible que le v. 22[a-d] n'ait pas constitué à l'origine le début de la strophe, mais ait eu sa place marquée après 24[cd] avec lequel son contenu s'accorde.

(1) Dans *Orient. Litterat. Zeit.* 1899, p. 215, nous l'avons faussement terminé à 7de. La strophe comprend encore 8[ab] comme le montre S. qui interrompt en cet endroit.

Section VI. (Pas de territoire pour les prêtres, Phinées, différence dans les droits de succession des laïques et des prêtres, louange de Dieu.) 9 + 2 × 1/2 — 11 1/2 *dist.* La strophe est correcte en *H.* si nous ajoutons 26[b] (selon G. S. L.).

Section VII. (Josué.) Partout 10 *dist.*, nous manquons d'un point d'appui pour rétablir les 12 *dist.*

Section VIII. (Caleb, les Juges.) 10-11 1/2 *dist.* Il faut sûrement ajouter 12[a] en H. (d'après G. S. L.). De plus on pourrait supposer un *distichon* composé de G. 12[b] (adjonction) ἐφ' υἱοῖς δεδοξασμένων αὐτῶν + S. 12[b] (adjonction). « Et sur tout le peuple s'étend leur gloire. » Ainsi nous atteindrions un total de 12 *dist.*

Section IX. (Samuel.) Avec 10 + 2 × 1/2, 11, 13 1/2 *dist.*, devient régulière en H. si nous supprimons 19[cf] (selon G. S. L.) et abrégeons 16[ab] en un seul *stichos* (selon S.).

Section X. (David.) A partout 12 *dist.*, à l'exception de L. La limite 8[cd] s'explique; le Siracide, à la fois prêtre et chantre, attache une importance spéciale aux institutions de David se rapportant au chant, c'est pourquoi il en parle au début d'une section.

Section XI. (Musique du Temple, péché de David, sa pénitence, louange de Salomon.) 9 + 2 × 1/2 — 14 *dist.* H. est régulier si l'on retranche 13[ab] avec S. Il est nécessaire que le nom de Salomon soit indiqué une fois, on répondra à cette nécessité en corrigeant le v. 14[a].

Section XII (Reproches adressés à Salomon, répartition des Juges.) 11 + 2 × 1/2 — 11 + 3 × 1/2 *dist.* On peut rétablir le nombre exact en H. si l'on prend 23[g] + 24[b] et 24[a] + 25 comme 2 *disticha* (contrairement à G. et L.).

Section XIII. (Élie.) 10 + 2 × 1/2 — 12 *dist.* H. est probablement exact.

Section XIV (Élisée, Ezéchias.) 9 1/2 — 11 *dist.*, il faut admettre qu'un verset a disparu dans la seconde partie de la strophe.

Section XV. (Siège de Jérusalem, Isaïe.) Avec 11-12 *dist.*, introduire en H. dupl. 20[cd] (selon L.).

Section XVI. (Josias, Jérémie, Ezéchiel.) Avec 11-12 *dist.* nous montre en H. la forme présupposée avec 12 *dist.*

Section XVII. (12 prophètes, Zorobabel, Néhémie, Hénoch, Joseph, patriarches.) Avec 10-11 1/2 *dist.* Il paraît assez certain que 15[b] (G. L.) et dupl. 15[b] (L) sont tombés en H. Il manque encore le 12[e] *dist.* Nous avons quelque peine à reconnaître un verset authentique en dupl. 15[c] (L.), car ce ℣., trop semblable à 48 13[b], n'offre pas ici un sens bien précis. Il est possible que le ℣. se rapportant à Hénoch 44 16 doive s'unir au v. 14[ab], de la manière suivante :

מעט נוצר על הארץ | כהנך יתהלך עם יהוה :
וגם הוא נלקח מפניה | אית דעת לדור ידור :

Dans ce cas, la section XVII se présenterait normalement avec 12 dist.

Autres correct. **44** 2[a] (avec l'aide de S. et de la note marginale) nous lisons עליין להם — **45** 6 nous supprimons למיטה לוי, glose contraire à la métrique. — On obtient un vers correct **45** 23[b] en lisant : בגבירה נחל שלישי. — **45** 23[c] donnons à כל la valeur d'un accusatif dépendant de בקנאי, et le vers devient conforme à la métrique. — **45** 25[cd] donne par la correction בכורו et la vocalisation אֵשׁ le sens excellent : « l'héritage de celui qui n'est pas prêtre appartient à son premier-né, tandis que l'héritage d'Aaron revient à tous ses descendants ». — **49** 17[d], nous changeons הרים en למים selon G. (Sm. המים) — **49** 2[b] peut-être est-ce הבעל qu'il faut lire et non הבל; ainsi le poète ferait allusion au II Reg. **23** 5. — **49** 6[c] + 7, nous plaçons בעת au lieu de ביד et כי suit le premier mot : « En ce temps-là, (oui) ils martyrisèrent Jérémie (1).

Fribourg, mai 1900.

Hubert Grimme.
Le traducteur : H. Savoy.

CHRONIQUE

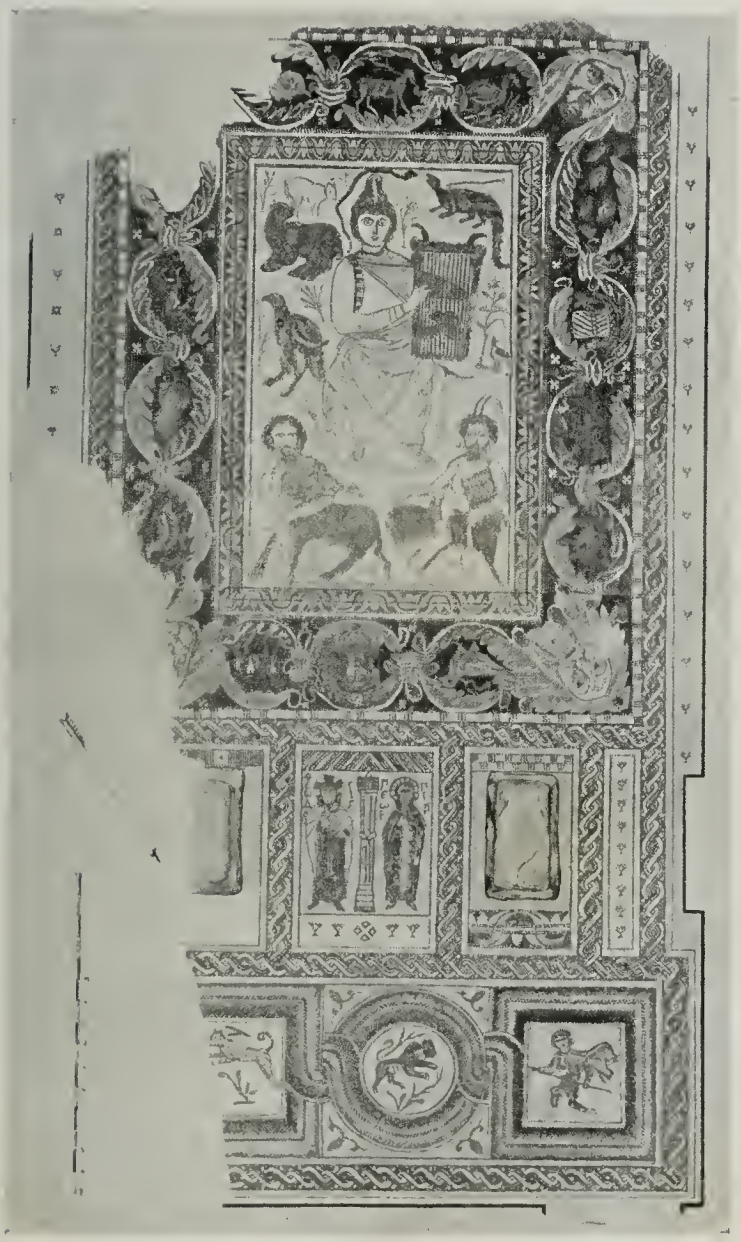
UNE MOSAÏQUE BYZANTINE A JÉRUSALEM

Le 30 mars dernier, on découvrait à Jérusalem un remarquable pavement de mosaïque. Un juif de la colonie établie au nord-ouest de la porte de Damas (1) creusait une tranchée dans la cour de sa maison lorsqu'il rencontra cette mosaïque dont l'existence, soupçonnée, dit-on, par les premiers possesseurs du terrain, était cependant demeurée inconnue. Informé de la découverte, M. Ismaïl el-Housseiny, président du mo'arref, prit aussitôt les mesures nécessaires pour assurer la conservation du monument. Il voulut bien confier aux Dominicains de Saint-Étienne le soin d'étudier ce précieux vestige d'antiquité, et nous sommes heureux de lui en exprimer ici nos remercîments. En même temps que le déblaiement méthodique et complet, fut aussitôt entrepris le relevé de la mosaïque sous la direction du P. Lagrange. Mais dès la fin de la première journée de travail, on constituait un *statu quo* officiel qui rendait impossible la plus insignifiante recherche ultérieure jusqu'à l'arrivée des ordres demandés à Constantinople et attendus encore à cette date (20 mai). Bientôt même la partie déjà mise à jour dut être recouverte d'une épaisse couche de terre, et elle n'est pas encore redevenue accessible. Cependant nous avions réuni déjà par la photographie et le dessin les éléments d'un relevé total, exécuté à l'aquarelle et à une échelle assez développée pour conserver à chaque détail sa valeur. Ce travail, dû à la collaboration des PP. Delau, Savignac et Vincent, n'a pu être confronté avec la mosaïque; il a donc été impossible d'y mettre la dernière main.

La mosaïque est située 215 mètres à vol d'oiseau à l'ouest-ouest-nord de *Bâb el-'Amoud*, presque au fond de la dépression où la vallée du Tyropœon prend naissance. Les fouilles demeurées incomplètes n'ont pas permis de déterminer avec exactitude les dimensions totales du pavé. La partie actuellement connue mesure $5^{m},70$ de longueur sur $3^{m},20$ dans la plus grande largeur. La disposition du dessin d'encadrement et la présence de quelques débris de maçonnerie montrent que la

(1) Elle est constituée par des familles juives émigrées de Bagdad et du Caucase et porte, en souvenir, je crois, de son fondateur, le nom de *Bâtê Nisin beq*.

D'après une photographie de la mosaïque.



D'après une photographie du relevé à l'aquarelle.

largeur réelle ne doit pas dépasser le chiffre indiqué ; en longueur, au contraire, il pourrait rester quelque chose à découvrir, mais dès le début le déblaiement a été entravé soit par les deux ruelles qui bordent la cour, soit par la nécessité de laisser une communication entre deux corps de bâtiment. La salle dont la mosaïque ornait le sol était orientée de sud-ouest en est-nord. Le mur septentrional, visible sur toute la longueur, a été remanié à une époque récente dans la construction d'une citerne ; celui du sud n'a pu être atteint qu'en un point ; dans celui de l'est, bien que très ruiné, on reconnaît à l'angle une porte étroite, 0^m, 60, qu'il importerait de déblayer.

Malgré l'état des recherches, il est dès maintenant possible d'étudier d'ensemble le sujet représenté dans la mosaïque. On y distingue au premier coup d'œil comme deux zones dont la nature et le dessin, quoique formant un tout, paraissent pourtant n'avoir rien de commun.

La scène principale de la première zone est inscrite en un cadre mesurant 2 mètres de haut sur 1^m,24 de large. Orphée assis de face et coiffé du bonnet phrygien, tient dans ses mains une lyre à onze cordes et il joue. Sous ses pieds le dieu Pan et un centaure, appuyés sur le bord inférieur du cadre en des poses fort expressives, écoutent la mélodie. Un lièvre s'est blotti sous un bras étendu de Pan, dans une attitude comique. Autour du musicien, des animaux divers : un faucon, un ours, un pourceau, un serpent, une salamandre, une perdrix, un rat, groupés avec art et posés tous avec un naturel exquis, sont visiblement charmés par les accords de la lyre. La reproduction de l'aquarelle serait ici plus utile que la plus minutieuse description pour faire apprécier la grâce de mille détails et l'heureux effet du tableau. Pan a serré sous son bras sa *syrinx* devenue muette et le centaure porte la main à sa bouche en un geste d'une naïveté maligne ; le rat sous la lyre se soulève avec effort comme pour mieux écouter, la perdrix tourne la tête dans un mouvement fort coquet, la salamandre, retenue par un gros lien rouge, était engagée avec le serpent dans une lutte que le charme de la musique a brusquement interrompue.

Toutes les teintes sont claires. Les carnations sont roses, ombrées en brun-jaune ou rouge et sobrement rehaussées de lumières blanches ou de points verts. Les chevelures sont noires, mêlées de cubes jaunes et bleus qui en détachent les boucles et les rendent plus ondoyantes et plus diaphanes. Orphée porte une tunique bleu d'azur avec parements brodés ; un manteau rose est retenu sur l'épaule droite par une riche agrafe : rejeté sur l'épaule gauche, il laisse libre le bras droit qui joue et retombe en plis larges et souples, marqués de vigoureux traits rouges, sur les genoux du musicien. Le pied est chaussé de san-

dales noires. Le bois de la lyre est jaune discrètement nuancé, les clefs noires, les cordes rouges. Le serpent est jaune tacheté de bleu. Le pourceau est vert-de-gris, encadré de noir avec muscles blancs et œil rouge. Le pelage de l'ours est jaune ocre et gris de fer; les muscles fort accentués en rouge sombre et marron, la griffe noire. La robe de la salamandre, celles du centaure et de Pan, offrent les mêmes nuances, moins les nervures rouges et avec des reflets de bronze en plus. La peau de panthère qui tombe de l'épaule du centaure est vert-cendré moucheté de noir. Les pipeaux de Pan ont des teintes de bois et de métal. Le lièvre est roux, jaune et blanc. Le rat n'est pas très loin de sa couleur naturelle. Les oiseaux enfin ont un plumage jaune éclatant, l'aile fauve, la patte rouge : le faucon porte au cou un médaillon d'or et un riche collier; deux petites huppes rouges ornent la tête de la perdrix. Des rameaux verts, semés sur le fond blanc de la scène, augmentent la fraîcheur de l'ensemble.

Une guirlande de fleurs de lotus (1) élégamment dessinées à quatre couleurs simples : bleu, jaune, rouge et blanc sur fond noir mat, et enfilées sur un cordon jaune, fait une première délimitation au sujet; puis c'est une large bande d'une ornementation compliquée formant un nouvel encadrement. Sur un fond noir velouté, de grands rinceaux de feuillage, alternativement verdâtre ou rouge et orangé, déterminent une série de médaillons aux formes variées, où se détachent avec de multiples nuances des sujets traités avec beaucoup de talent, de naturel et de vie : têtes humaines, animaux domestiques ou sauvages, plantes et objets divers (2). Aux quatre angles sont disposées des têtes probablement symboliques; la tête fluviale, à l'angle inférieur de droite, est remarquable, moins intéressante cependant encore que celle de Mercure (?) (3) placée avec une corne d'abondance au milieu de cette bande inférieure et faisant face, comme d'ailleurs toutes les autres, à Orphée. Il est regrettable que deux de ces têtes n'aient pu être vues qu'en partie.

Parmi les animaux qui occupent neuf autres médaillons, s'il en est qui captivent plus longuement l'attention, tous méritent de la fixer : un onagre ou un cheval sauvage, que sa robe éclatante et sa crinière en coup de vent semblent mettre en relief, s'emporte dans un galop rapide, un taureau à la course, un bélier bondissant, des oiseaux au

(1) Une distraction a fait doubler le nombre de ces fleurs en haut du cadre dans l'exécution de l'aquarelle.

(2) Les sculpteurs byzantins ont traité ce même motif d'ornementation ; cf. la frise d'un bas-relief du IVe siècle à Salonique, dans Bayet, *L'Art byzantin*, p. 79.

(3) Sur la corne d'abondance comme attribut de Mercure, voy. Roscher, *Lexic. Mythol.* I, 2426.

repos : tous paraissent prêter eux aussi l'oreille aux accords du divin artiste. Les sujets inanimés ne manquent pas davantage d'originalité et d'intérêt : une citrouille et un bouquet de grenades achèvent de mûrir et une corbeille déborde de fruits (?). Les tons chauds et vigoureux, le dessin extrêmement nourri de ce cadre, donnent un puissant relief au panneau central. Les têtes ont le teint très monté et se nuancent de cinq ou six tons : rose, rouge, vert, bleu, brun. Le coloris des fruits comporte encore de nouveaux éléments. Les quadrupèdes sont jaunes, rouges, verts et bruns; les oiseaux épuisent la série des tons jaunes, rouges et bleus.

D'autres bordures enfin, la torsade classique et un semis de fleurs rouges et noires sur fond blanc, occupent le reste de la largeur jusqu'aux murailles des deux bords vus. Il faut noter que le dernier sujet plus extérieur n'est pas exactement le même sur les deux côtés latéraux où il existe : il n'a pas été possible encore de s'expliquer cette divergence. Au surplus, ce n'est pas en cet unique détail qu'on peut saisir de légères dissemblances entre les parties correspondantes du dessin, sans que cela nuise à l'heureux effet total.

Au-dessous d'Orphée, mais faisant corps avec lui par l'entrelacement des bordures, la seconde zone de la mosaïque comprend elle-même deux registres superposés sans trop souci de symétrie dans la répartition des panneaux. C'est d'abord un médaillon rectangulaire, qui mesure un peu moins de $0^{m},70$ de haut sur $0^{m},67$ de large et contient deux femmes en pied, vues de face et séparées par une sorte de colonne ou plutôt un chandelier. Leurs noms sont écrits à droite et à gauche de la tête, à la façon des légendes qui se lisent dans les miniatures, au revers des monnaies byzantines ou en d'autres mosaïques. Ces noms sont grecs, d'une orthographe et d'une calligraphie défectueuses (1) : ΘΕΩΔΟCIA et ΓΕΩΡΓIA. Les détails du costume et de la toilette, apparemment byzantins, ne manqueront pas d'être examinés par les spécialistes avec l'attention qu'ils méritent.

La coiffure est simple : les cheveux traités dans le style de ceux d'Orphée sont disposés en nattes qui encadrent le visage. Théodosia porte une couronne blanche; quelques points jaunes relèvent la chevelure de Géorgia. Le teint est rose très tendre, à peine éclairé de rares cubes rouges et verts et bordé de brun; de longs pendants d'oreilles jaune clair tombent le long des joues. Les deux femmes ont au cou de brillantes parures en émaux rouges, jaunes et verts.

(1) On remarquera la forme des γ dans Γεωργια, dont le nom est nouveau, et l'ω dans Θεωδοσια.

Géorgia est vêtue d'un manteau brun, rouge et blanc, attaché sur la poitrine et retombant sur les épaules jusqu'au-dessous des genoux. Largement ouvert sur le devant, il laisse voir une longue robe ornée de broderies blanches et jaunes sur fond noir; deux bandes brodées de fleurs rouges et vertes sur un tissu gris, mauve et lilas, tombent de la ceinture en manière d'étole. Les mains ramenées sur la poitrine soutiennent un oiseau vert bordé de noir. Le manteau de Théodosia est bleu pâle, sillonné de plis bruns et rouges; sa robe est noire, brodée d'un semis de croix en jaune clair, dont un point marron fait le centre (1). La main droite relevée sur le sein tient une fleur de lotus rouge, blanche et noire, tandis que la gauche à demi pendante retient un objet rouge et vert indéfini, qui se mêle aux plis de la robe. Les chaussures sont uniformes : rouge et jaune foncé avec encadrement brun (2). Le chandelier du milieu est noir, bleu très pâle et blanc; le nœud est bleuâtre et jaune ocre; dans le haut il y a divers ornements rouges, jaunes et verts.

Malgré quelque raideur de pose et un dessin moins élégant peut-être que dans le panneau d'Orphée, on sent ici un effort heureux vers une représentation d'après nature; du moins n'y a-t-il rien de la froideur et de la correction rigide d'une composition qui met en œuvre des types conventionnels. Géorgia et Théodosia ont vécu : le visage ovale un peu émacié et le teint pâli de la première, sa coiffure moins ornée, ses mains qu'on dirait osseuses et mal faites, ses formes moins souples, répandent sur toute sa personne un certain air de vieillesse. Chez la seconde, au contraire, le visage plein, les carnations plus vives, la bouche plus fine, les mains plus mignonnes accusent la jeunesse : on prendrait volontiers ce groupe pour la mère et la fille.

Un détail encore est à relever : les têtes sont nimbées; or on sait que le nimbe usité dans l'art antique comme attribut des dieux, des empereurs et des personnifications mythologiques, fut adopté par les artistes chrétiens. Cet emprunt toutefois ne paraît pas avoir été antérieur au IVe siècle (3), et quand l'usage commence à se généra-

(1) Par suite d'une erreur de dessin, l'aquarelle n'a rendu qu'imparfaitement ces croix, très visibles dans la photographie directe.

(2) C'est le rouge qui donne ici la tonalité fondamentale; or, d'après la remarque de M. Kondakoff (*Histoire de l'Art byzantin*, p. 126), à propos d'une miniature du VIe siècle, les chaussures rouges faisant « partie intégrante du costume impérial de Byzance » à cette époque, « il était défendu de porter des chaussures de cette couleur »; on l'adopta donc pour « la vierge, les anges, etc. ».

Didron, *Iconographie chrétienne*, p. 75; Pératé, *L'archéologie chrétienne*, p. 44; Kondakoff, *L'Art byzantin*, p. 66.

liser dans les siècles suivants, la signification du nimbe s'est modifiée graduellement au point de devenir parfois, en Occident surtout, un simple motif ornemental (1). Il importe de tenir compte de ces faits, car ils ont leur valeur pour établir le caractère et la date du monument. Didron a dit : « En Orient, le nimbe caractérise l'énergie physique aussi bien que la force morale, la puissance civile ou politique aussi bien que l'autorité religieuse » (*op. cit.*, p. 67). Géorgia et Théodosia furent-elles deux héroïnes, deux saintes, deux rejetons d'une famille de la haute aristocratie locale, voire de la famille impériale, deux supérieures de monastères ou deux diaconesses? Chacune de ces hypothèses aurait sa part de vraisemblance.

A droite et à gauche, en deux médaillons longs d'un mètre et larges de $0^{m},57$, deux blocs de pierre font saillie au-dessus du pavé, au milieu d'un encadrement à motifs variés. Ces pierres, qui ont $0^{m},60$ (et $0^{m},58$) sur $0^{m},34$ à la base, se rétrécissent en s'élevant; hautes de $0^{m},20$, elles constituent jusqu'ici une énigme qu'il serait important de résoudre en soulevant l'une d'elles avec les précautions voulues. Dans le mur latéral est engagé un bloc un peu plus long que ces pierres dont il prolonge l'alignement. Il est orné d'une petite moulure et son rôle demeure obscur. Quant aux deux pierres, leur sommet taillé à deux pans, l'enduit de plâtre qui les recouvre encore en partie, leur forme irrégulière, tout semble exclure l'idée d'un support quelconque d'autel, de table ou d'arcade; on songerait de préférence à des ossuaires ou à des cassettes funéraires. On serait dès lors en présence de deux tombes; les personnages du médaillon central seraient bien réellement des portraits, et la fleur de lotus et l'oiseau pourraient être considérés comme des symboles de la résurrection.

Plus bas enfin, un dernier registre est divisé en trois médaillons par une large bande cylindrique aux couleurs dégradées du bleu foncé au rouge sombre, en manière d'arc-en-ciel. On voit au centre un lion courant à gauche, tandis que d'un côté un léopard bondit à droite et de l'autre un danseur évolue tourné à droite, le balancier en main et le manteau au vent; on y pourrait voir aussi un chasseur armé d'une pique et se précipitant contre le lion, s'il était permis de grouper ainsi les sujets des divers médaillons.

Le danseur est dessiné en tons rouges et jaunes; sa chaussure est noire, son manteau vert clair, vert olive et jaune, les plis bien modelés. Le lion est jaune nuancé, encadré de noir et brun; sa crinière est

(1) Si dans quelques miniatures byzantines de basse époque (voy. Kondakoff, *op. c.*, p. 77 s.), le nimbe orne encore des représentations païennes, c'est par ressouvenance ou imitation de l'antiquité classique.

rouge et blanche; des branches à trois couleurs, vert, jaune, noir, sont jetées autour de lui. Le léopard est vert cendré, bordé de noir et moucheté de noir et jaune clair.

Au-dessous de ce registre, l'encadrement se termine par une bande blanche contre des débris de mur; on a évidemment de ce côté l'extrémité de la salle.

La physionomie d'ensemble de la zone inférieure est beaucoup plus austère, d'un coloris moins éclatant que dans le panneau d'Orphée. C'est du reste, dans les deux tableaux, la même correction et la même élégance de formes, la même fermeté dans le dessin, le même goût et la même harmonie dans le choix des teintes, le même fini dans l'exécution (1). La pierre de Palestine avec ses riches nuances a fourni tous les matériaux; c'est à peine si nous avons pu observer en toute la mosaïque quelques cubes en pâte de verre en des endroits où il était avantageux de donner au dessin plus de transparence que n'eussent fourni les pierres de même couleur.

Le mosaïquage partout très fin favorise encore la fusion des teintes. L'état de conservation est à peu près parfait; cependant le pavé a cédé en deux ou trois points, soit qu'il ait subi quelque choc violent ou que le sol ait fléchi sous une pression quelconque.

*
* *

Ainsi qu'on l'aura remarqué déjà, le sujet principal de la mosaïque est païen; il est classique d'ailleurs, car on sait qu'Orphée fut associé de bonne heure à des dieux du cycle bachique dionysien, satyres et silènes (2), ou, comme ce serait plutôt ici le cas, à des centaures silènes ou satyres (3). Il paraît difficile toutefois de ne pas assigner à ce pavement une origine chrétienne. Le fréquent emploi de sujets analogues dans la décoration des catacombes romaines démontre avec quelle facilité les chrétiens des premiers siècles utilisaient les anciens mythes dont le symbolisme religieux avait transformé le sens (4). Et de tous les mythes nul n'était aussi transparent que celui d'Orphée, charmant les animaux par les sons mélodieux de sa lyre. Les Pères de l'Église

(1) Il y a cependant à travers ce vaste sujet quelques négligences plus ou moins notables : des membres traités d'une manière incomplète ou disproportionnés; un détail omis ou invraisemblable : le lien de la salamandre qui ne s'attache à rien; Orphée assis sans qu'on voie trace de siège, etc.

(2) Voy. Roscher, *Lexicon Mythol.*, livrais. 13, col. 1110.

(3) *Ibid.*, tome II, col. 1050.

(4) Voy. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, p. 13, p. 53 ss., etc.

se sont fréquemment inspirés de cette gracieuse allégorie pour célébrer l'heureuse influence de la doctrine du Christ sur l'humanité (1), et les peintres des Catacombes l'ont retracée plusieurs fois dans leurs fresques. « On la rencontre, écrit Marucchi, à Domitille, à Priscille, à Saint-Callixte vis-à-vis de la chapelle des papes (2). » La parenté de type entre la fresque de Saint-Callixte et la mosaïque de Jérusalem est extrêmement suggestive, mais la scène est plus monumentale et plus surchargée dans celle-ci, plus simple et plus pastorale dans celle-là. Au cimetière de Domitille où l'image d'Orphée se rencontre deux fois, une autre scène précise toute la portée du symbole; ainsi qu'Orphée le Bon Pasteur « est assis sur un tertre de gazon au milieu d'un bois touffu; il ne joue point de la lyre, mais il tient en main la *syrinx* pastorale; son troupeau, brebis et bouc, l'entoure attentivement » (3). Si dans notre mosaïque la présence de Pan et du centaure sous les pieds du divin artiste n'a pas elle-même une part de symbolisme, il faut la considérer sans doute comme une survivance de l'art antique; et le fait n'est pas pour surprendre, quand on se souvient de quelle empreinte profonde ces survivances marquaient encore aux ve et vi^e^ siècles les chefs-d'œuvre des grands mosaïstes italiens (4).

L'absence totale d'emblèmes chrétiens dans la mosaïque récemment mise à jour n'est pas un obstacle à son attribution à une période même relativement basse de notre ère. Peut-être ne trouvait-on pas expédient de placer dans un pavé destiné à être piétiné, des symboles religieux bien manifestes. N'a-t-on pas rencontré du reste à Jérusalem, et jusque dans le voisinage de celui-ci, d'autres pavements d'un style tout profane, datés cependant d'une période qui ne saurait être antérieure au ive siècle et peut descendre au delà du viie (5)? Or c'est bien à cette période du ve au viie siècle qu'on fixerait le plus volontiers la création de notre mosaïque : la physionomie des deux représentations féminines, celle des noms inscrits à côté, le caractère de l'ornementation conviennent particulièrement à cette époque. Plus qu'en nul autre temps, la culture byzantine florissait alors à Jéru-

(1) On peut voir dans Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrét.*, p. 487, quelques indications patristiques à ce sujet.

(2) *Éléments d'arch. chrétienne*, p. 269; cf. du même auteur *Guide des catacombes*, p. 152.

(3) Pératé, *op. c.*, p. 85 s.

(4) Cf. Gerspach, *La mosaïque*, p. 46 ss.; Pératé, *op. c.*, p. 203 ss., cf. fig. 135 ss.; voy. aussi Kondakoff, *Hist. de l'art byzantin*, p. 103.

(5) Voy. surtout la mosaïque arménienne du Mont des Oliviers dans Clermont-Ganneau, *Archaeol. Researches*, I, face p. 329, et celle du nord de la ville, ZDPV., XVIII, pl. 1.

salem et la ville jouissait de la tranquille prospérité que suppose l'érection d'un monument aussi somptueux.

D'autre part, la comparaison avec des monuments exécutés à cette date fournit un point d'appui plus solide. L'éducation classique avait donné aux artistes de ce que Renan appelait « la grande renaissance du temps de Justinien » une formation qui se trahit en toutes leurs œuvres, d'un bout à l'autre de l'Empire ; les mosaïques surtout constituent un groupe parfaitement homogène, car, suivant la remarque de Kondakoff, « le mosaïste n'invente ni de nouveaux types, ni de nouvelles attitudes, ni de nouveaux motifs de draperies ; les formes qu'il traite sont pour ainsi dire immuables » (*op. c.*, p. 24) ; et rien n'en fait mieux la preuve que de rapprocher les mosaïques du Mont Sinaï, de Ravenne, de Tyr et de Mâdabâ, pour ne citer que des œuvres dont la date est suffisamment établie (1). Avec toutes ces mosaïques celle de Jérusalem a de nombreuses affinités, mais l'air de famille est plus saisissant entre elles et les pavements célèbres de l'église de *Qabr Hiram* près de Tyr, de l'église de la Vierge et de l'*Elianée* à Mâdabâ. Éléments de la composition, richesse et ampleur du dessin, style de l'ornementation, nuances du coloris, s'y montrent identiques ; et si ce n'est déjà plus la vivante simplicité du sujet, la générosité sobre du décor et l'harmonie incomparable de l'art antique, on est loin encore des compositions froides et tourmentées, mal animées par un décor ambitieux et des couleurs surchargées telles qu'on les rencontrera dans les âges suivants. Lorsque, durant le règne des Comnènes, la mosaïque refleurira en Orient, un art nouveau sera créé, enrichi d'autres types, vivifié d'un souffle plus chrétien, mais ses productions se distingueront sans effort des premiers chefs-d'œuvre de l'art chrétien.

Au surplus, la mosaïque nouvelle de Jérusalem n'est encore qu'incomplètement découverte ; les recherches ultérieures peuvent apporter sur sa date des éclaircissements imprévus. Il est permis d'espérer avant tout qu'elles préciseront la nature de l'édifice dont le sol était si bien décoré ; il demeure cependant plus vraisemblable qu'on se trouve en présence d'une opulente sépulture.

UNE MOSAÏQUE AVEC INSCRIPTION A BEIT SOURIK

Beit Sourik est un village situé à deux heures et quart au nord-

(1) Il n'existe pas, à ma connaissance, de reproduction convenable de la mosaïque du couvent de Sainte-Catherine au Sinaï ; cf. *RB.* 1897, p. 110 ss. ; celles de Ravenne et de Tyr sont aujourd'hui bien connues ; sur la date de cette dernière cf. Michon, *RB.* 1896, p. 263 ss. De Mâdabâ voir surtout l'Elianée, Séjourné, *RB.*, 1897, p. 648 ss.

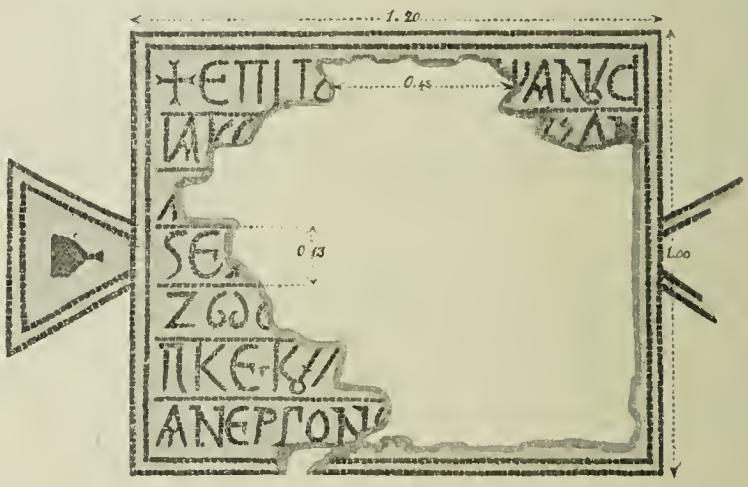
ouest de Jérusalem sur la crête élevée d'une colline qui fait face à *Néby Samwîl* vers l'occident. Un pan de mur, probablement des Croisés, est l'unique vestige apparent d'antiquité en cette pauvre agglomération musulmane. Sur les pentes orientales au contraire, en descendant vers la source qui jaillit à quelques centaines de mètres du village, peu au-dessus de l'*ou. Bouwaï,* des ruines apparaissent, d'année en année plus bouleversées et plus informes. Parmi les arbres du verger on aperçoit un lambeau de muraille qui a bravé jusqu'ici le temps et les hommes : débris d'un édifice médiéval, à en juger par la construction en matériaux de dimensions moyennes, appareillée à bossage dans le seul angle visible. Mais le reste des ruines, à demi enfouies ou entassées par monceaux attendant leur emploi dans les chantiers du voisinage, ne porte pas l'empreinte des Francs; sans doute aussi d'autres mains que les leurs creusèrent dans le roc les cavernes sépulcrales dont quelques-unes sont encore béantes à travers les jardins.

A mi-côte environ entre la bourgade et la fontaine, une terrasse nouvellement plantée de vigne avait pour mur de soutènement un vieux mur en bon appareil : excellente aubaine pour le possesseur qui ne pouvait manquer d'utiliser ou de vendre ces pierres toutes prêtes pour la pose. En remuant le sol pour dégager le mur, on découvrit un dallage : nouvelle carrière dont il était avantageux de tirer parti, ne fût-ce que pour améliorer le terrain. Les grandes dalles cimentées avec soin furent brisées pour la plupart et le profit menaçait d'être trop mince pour compenser le bouleversement de la plantation. Bientôt cependant apparut un pavé en mosaïque et dans la mosaïque une longue inscription grecque; c'était une bonne fortune. Le bruit de la découverte ne s'était pas encore répandu à Jérusalem que déjà l'inscription était anéantie presque en entier. Le champ était possédé en commun par deux frères; à la suite d'une contestation sur la valeur de la trouvaille, l'un d'eux irrité avait brutalement détruit une large moitié du texte. Le croquis ci-joint montre ce qui en restait quelques jours plus tard.

L'inscription encadrée dans un cartouche à oreillettes, long de $1^{m},20$ sur 1 mètre de haut, comprenait sept lignes et chaque ligne a dû compter 16 lettres en moyenne. Le cadre est intact, la destruction très systématique n'ayant porté que sur les lettres. Celles-ci se détachaient en noir sur fond blanc; un trait rouge séparait les lignes et donnait à la mosaïque, d'ailleurs assez grossièrement faite, quelque chose de plus clair et de plus frais. Le dégât est irrémédiable : il ne subsiste pas un mot complet et à peu près rien n'est demeuré intelligible. Tout

au plus peut-on voir qu'il s'agissait d'un monument chrétien, la dédicace d'une église peut-être.

Ligne 1 : La croix initiale et la formule Ἐπὶ τοῦ... précédaient apparemment un ou plusieurs titres dont les lettres finales ont échappé à la ruine : ... ψ (?) ανουσι (?) s'il faut voir un *iota* dans la longue barre verticale qui suit le *sigma*, et si l'abréviation qui forme avec le *noun* une ligature originale doit se résoudre en ου. — Ligne 2 : on verrait volontiers dans Ιακ(ω) le débris d'un nom propre comme Ἰακώβου; il serait bien en situation après les titres supposés auparavant. A la fin



de la ligne probablement... αν ; rien à tirer des traces de la lettre antérieure, la mosaïque a été désagrégée. — Ligne 3 : l'unique lettre Α... — Ligne 4 : abréviation pour και (?), un ε entier et le pied d'un jambage de lettre, peut-être un γ, cf. ligne 7. — Ligne 5 : Ζω(ο)... il n'y a plus qu'un fragment de la troisième lettre; on pourrait supposer encore un ω ou un ϙ, mais un ο est plus vraisemblable. — Ligne 6 : le premier caractère ressemble à un π : cependant la façon dont il est barré en haut, l'inclinaison de sa haste droite et la difficulté de grouper π et κ, le rendent douteux. Après le groupe κε trois cubes rouges placés en triangle au milieu de la ligne indiquaient-ils une ponctuation? leur présence ne paraît pas accidentelle. A la suite, κου(λ)... avec la même abréviation déjà rencontrée ligne 1 pour ου. — Ligne 7 : l'expression fort inusitée ἄνεργον fournirait difficilement un sens; mieux vaut prendre αν pour la fin d'un mot coupé à la ligne précédente, [ἐπλήρωσ]αν par exemple, ou [τὸ π]ᾶν ἔργον. La date occupait sans doute la fin de la ligne et du texte.

Ce débris n'a d'autre intérêt que celui d'attester la présence d'un centre chrétien près de la source de Beit Sourik durant la période

byzantine; mais nous n'en savons rien de plus. L'orientation de la mosaïque conviendrait bien à une église. Trois ou quatre tronçons de colonnes de petit diamètre et quelques moulures assez rudimentaires sont les seuls détails d'architecture qui méritent d'être enregistrés. Il faut signaler aussi un petit coffret en pierre blanche qui mesure environ $0^m,25$ de côté et $0^m,10$ en profondeur. Il est divisé en deux compartiments et n'a aucune ornementation; le couvercle qui a disparu s'emboîtait dans une large rainure. Il nous a été impossible de faire préciser l'endroit où l'objet a été découvert ni ce qu'il renfermait. On serait fort tenté d'y voir un reliquaire, en le comparant au coffret analogue trouvé naguère sous l'autel d'une ancienne chapelle monastique au Mont des Oliviers (1).

Il semble décidément que tout doive rester obscur dans les ruines de Beit Sourik; il n'est pas en effet jusqu'aux ruines de la localité médiévale dont l'identité ne demeure problématique. D'après les officiers anglais du *Survey*, le village « était un fief du Saint-Sépulcre au XIIe siècle » (2); ils ne fournissent aucune référence, mais se bornent à nommer le *casal Betsurie*, qui revient fréquemment dans les chartes des possessions du Saint-Sépulcre.

En tout cas le rapprochement est tenu pour probable par Conder (3), tandis que Rey (4) identifiait « Bethsurie » avec *Beit Ṣour* sur la route de Jérusalem à Hébron et que Röhricht n'osait se prononcer entre les deux hypothèses (5). La comparaison des noms n'est ici qu'un argument précaire et à ne considérer que la phonétique *Bethsurie*, mieux encore la forme latine *casale Bethsuri*, l'opinion de M. Rey serait sans contredit la plus vraisemblable. A parcourir néanmoins le texte des chartes, on constate dans le nom une singulière élasticité de forme, et on relève des renseignements capables d'éclairer, pour imprécis qu'ils soient, la détermination du site. Voici quelques indications en ce sens (6) :

Charte n° 20, p. 30 : (*casale*) *Bethsuri*; n° 29, p. 55 : *Betsuri*; n° 53, p. 98 : *Betsurie* : nommé parmi les vingt et un casaux donnés par Godefroy au Saint-Sépulcre. Dans cette énumération le nom est suivi deux fois de celui de *Aineseins* identifié avec *'Aïn-Sînyā* au nord-est de *Djifneh*. — N° 48, p. 88 : un différend ayant surgi entre les chanoines et

(1) Cf. P. Séjourné, *RB*. 1895, p. 437 ss. et la photographie du *reliquaire* dans Bliss, *Excavations at Jerusalem*, p. 222.

(2) *Survey of W. Palestine*, Memoirs, III, p. 16; cf. p. 11.

(3) *Quart. Statem.* 1889, p. 198; cf. 1890, p. 29.

(4) *Les colonies franques de Syrie*, p. 380.

(5) ZDPV., X, 201, note 2.

(6) Les références sont données au *Cartulaire du Saint-Sépulcre*, de M. E. de Rozière.

la reine Mélissende, celle-ci se désiste de ses revendications *super villanis de Bethsurie... terraque ejusdem casalis;* on comprend dans cette même cession *Surianos de Calandria... et Surianos de Ramethes;* Calandria = *Qalandyeh* à l'ouest d'*er-Râm*. — Mêmes indications n°s 52 p. 95; 54, p. 105 (*casalis... quod dicitur Bethsuri*); 55, p. 109; dans le titre de cette dernière charte, p. 107, le nom est écrit *Bethsurie*. — N° 128, p. 235 : un privilège confirme les franchises des possessions du Chapitre du Saint-Sépulcre parmi lesquelles on mentionne *villas etiam quas edificastis, Machomariam videlicet magnam et parvam et Bethsurit;* dans un privilège analogue est inclus *Betsurieh, in cujus territorio fundata est villa que dicitur Parva Mahomeria,* n° 144, p. 263. La « grande Mahomerie » était à *el-Bîreh* (Röhricht, *loc. cit.*); la « petite » se distinguait de Bethsurit, mais se trouvait pourtant dans son territoire.

Sans entrer dans l'examen des hypothèses qui viennent à l'esprit sur le rapport entre le nom médiéval et le nom moderne de Beit Sourik, il semble néanmoins plus facile et mieux justifié d'appliquer les renseignements du Cartulaire à ce village plutôt qu'à Beit Ṣour. La présence de constructions des Croisés à la fois dans le village et près de la source correspondrait à la distinction établie par les textes entre le casal et la *villa*. La proximité de la fontaine justifiait le choix du site de la « petite Mahomerie ». On utilisa sans doute pour l'édifier les ruines toutes proches de la localité byzantine dont le nom devait être dès lors inconnu; il ne paraît pas en tout cas que l'existence de la mosaïque dont l'inscription vient d'être si lamentablement détruite ait été soupçonnée, car on n'eût pas manqué d'évoquer l'image d'un « temple » et le souvenir de sainte Hélène comme on aimait à le faire en ce temps-là pour les ruines moins intéressantes de *Beit Ṭoulmâ* à l'entrée de ce « vallon des Disciples » qu'on suivait en s'acheminant vers Emmaüs.

HYPOGÉE ANTIQUE DANS LA NÉCROPOLE SEPTENTRIONALE DE JÉRUSALEM

Sur le chemin qui conduit de l'ancienne *colline des cendres* au Tombeau des juges et à peu près à égale distance de ce ces deux points, on a découvert récemment une vaste sépulture. Elle est creusée dans un banc de rocher au pied de la colline couverte par la colonie des juifs Boukhariotes, dite *Ohel Schelomoh* (1), et en face de la dernière maison. Les terres qui ont glissé du coteau l'avaient complètement enfouie depuis de longues années : seul un quartier de roche équarri sur une de ses faces émergeait du sol au bord du sentier. Des ouvriers prépa-

(1) Cf. la carte des environs de Jérusalem par M. Schick ZDPV. XVIII, pl. 4.

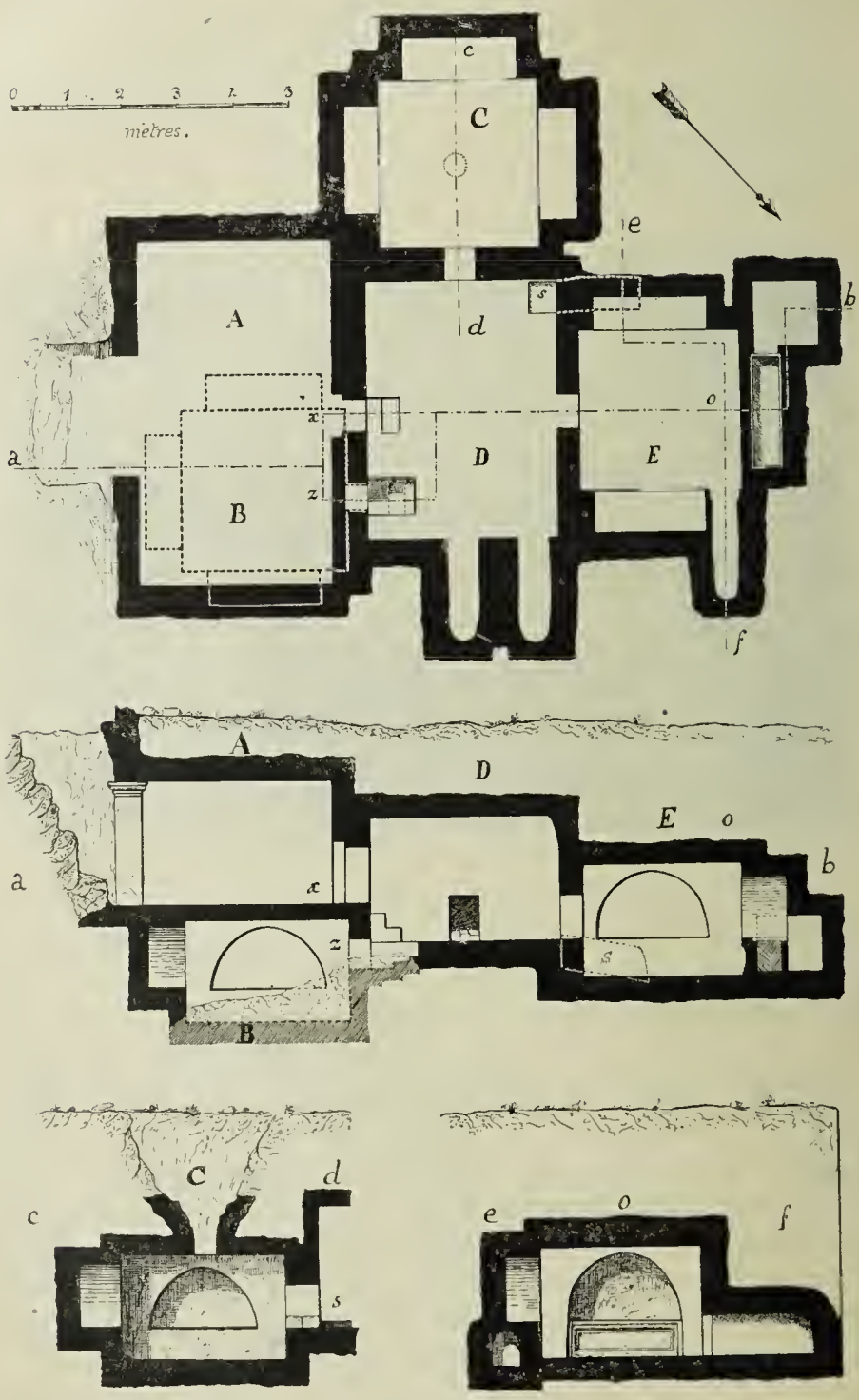
rant en cet endroit les matériaux d'une nouvelle construction juive creusèrent une mine dans ce bloc et firent sauter un fragment de corniche sculptée ; en quelques coups de pioche on déblaya le reste : c'était l'entablement très ornementé d'une façade de tombeau. Le plan et les coupes détaillés mettent sous les yeux la disposition compliquée du monument et permettent d'en étudier les proportions. (Voir ci-dessous et ci-contre.)

C'est un lieu devenu commun de signaler le défaut de symétrie et les négligences d'exécution familiers à l'architecture funéraire de la contrée ; on les retrouve naturellement dans cet hypogée dont les parties correspondent mal et dont quelques parois sont à peine dressées (1). Il réunit les trois modes d'antique sépulture : le four à cercueil, l'auge fermée par une dalle horizontale et la couchette surmontée de l'*arcosolium*. A l'exception d'un seul, les fours ou *kôkîm* sont pratiqués dans la paroi septentrionale ; la pente du rocher rendait probablement impossible de ce côté l'installation de nouvelles chambres, puisque B, qui eût fait le pendant de C, a été creusée sous l'atrium. Quant à *s*, on le dirait creusé après coup : il est inachevé et s'enfonce obliquement pour ne pas rencontrer le *loculus* méridional de la chambre E (2).

(1) Voy. surtout, coupe sur *ab*, la paroi de la chambre D, qui n'a pas été suffisamment ravalée dans la partie supérieure.

(2) Il est tracé en pointillé sur la coupe *ab* ; cf. coupe *cf*.

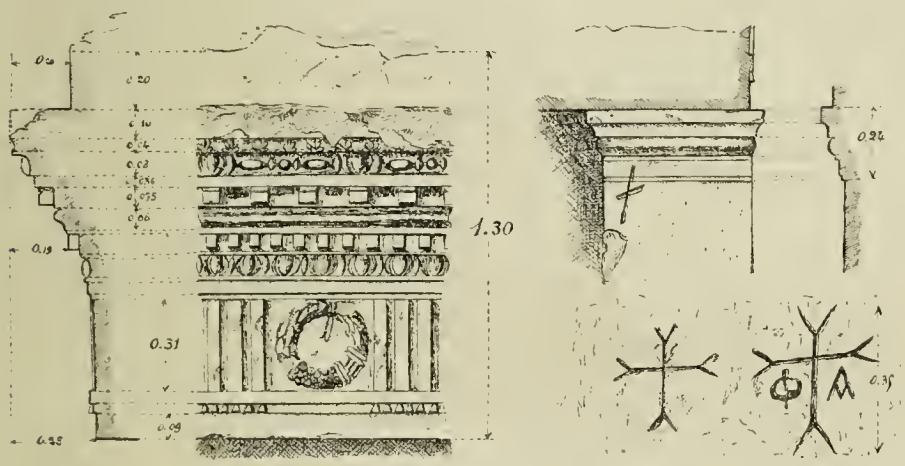
Au fond de la tombe, sous un arcosolium, se trouve une auge sépul-



crale dont la paroi antérieure est ornée de quelques moulures fort simples. Elle n'a que $0^m.48$ de large et à peu près autant de profon-

deur moyenne, car le sol en est incliné de $0^m,37$ à $0^m,62$ dans la direction d'une petite porte qui donne accès dans un réduit presque exactement carré de $1^m,15$ de côté et $0^m,90$ de haut. Cette porte, fermée elle-même par une dalle dont on voit la feuillure, était dissimulée encore par la pierre qui couvrait l'auge et formait la couchette de l'arcosolium.

Le travail plus soigné dans cette partie du monument indique l'importance spéciale qu'on lui attribuait; mais tout y a été bouleversé de très vieille date et les débris de verre ou les larges fragments de poterie en terre rouge et noire, mal cuite, vernissée et peinte, qu'on a pu ramasser parmi les décombres, nous renseignent moins que n'eussent fait le moindre chiffre ou le nom le plus bref.



Pour transformer la chambre C en citerne il avait suffi de murer la porte, de revêtir les murailles de *ḥamra* et de pratiquer dans le plafond un orifice que des cassures déjà anciennes ont agrandi et déformé (cf. coupe *cd*). Le déblaiement de B n'est pas achevé. L'atrium a dû être crépi; sur la paroi intérieure à droite de l'entrée une main inhabile a gravé profondément de grandes croix à branches fourchues. L'une d'elles est accompagnée des lettres *alpha* et *oméga* (?), mais celui-ci a la forme très nette d'un φ; les deux sigles sont d'ailleurs placées à l'inverse de leur disposition normale. On ne saurait arguer de la présence de ces croix pour établir l'origine chrétienne de l'hypogée; leur situation (1) et leur forme montrent assez qu'elles ont été ajoutées, quoique de très bonne heure peut-être, dans une nouvelle utilisation du tombeau.

(1) On en a gravé une sur les moulures qui couronnent un des jambages de la porte; voy. le croquis.

La façade est décorée dans ce style composite où des éléments très disparates de l'architecture grecque sont groupés avec des motifs conventionnels d'une ornementation toute végétale. Les pieds-droits de la porte se terminent en forme de chapiteaux de pilastre supportant une étroite architrave. La frise est dorique, la corniche conique et corinthienne; le profil des moulures n'a plus la pureté classique et, malgré une certaine vigueur de trait, l'exécution est sèche, et toute cette surcharge est de mauvais goût.

Un atrium à ciel ouvert devait précéder le tombeau. En dégageant l'entrée on a trouvé quelques jolies pierres d'appareil taillées à refend et les débris d'une corniche moulurée. A quelle construction appartenaient ces matériaux? le déblaiement trop sommaire n'a pas permis de l'établir. Bientôt la façade aura fini de disparaître sous le marteau des carriers; l'hypogée redeviendra sans doute une citerne ou une cave sous la future habitation du juif qui en est devenu le possesseur, et ce curieux vestige de l'art judéo-grec n'aura été retrouvé que pour périr sans retour.

Fr. H. Vincent.

Jérusalem, 25 mai 1901.

RECENSIONS

Das Evangelium der Wahrheit, *neue Lösung der joanneischen Frage*, von Johannes KREYENBÜHL, doctor der Philosophie (*Erster Band*), in-8°, 752 pp.; Berlin, Schwetschke und Sohn, 1900. — Prix : 20 m.

Enfin! voilà définitivement résolue la question johannique : le quatrième évangile, l'Évangile de la Vérité, a pour auteur Ménandre d'Antioche.

L'auteur commence par passer en revue les témoignages que l'on a coutume de faire valoir en faveur de la thèse traditionnelle. Ces témoignages se réduisent en définitive à celui de saint Irénée. Aussi tout écrivain qui s'occupe de la question johannique se fait-il un devoir de soumettre à une critique minutieuse les renseignements que contient le livre *Contre les Hérésies*. Quelques-uns ont pensé que l'évêque de Lyon a pu se méprendre sur le sens de la tradition dont il se porte garant; mais personne, jusqu'ici, n'avait mis en doute sa bonne foi. Sur ce premier point, M. KREYENBÜHL a l'occasion de montrer l'originalité de ses vues. Irénée a connu un *Evangelium veritatis*, dont il attribue la composition à Valentin et qu'il déclare être en désaccord complet avec les évangiles canoniques (*Contra Hær.*, III, XI, 9). Or, cet « Évangile de la vérité » n'est autre que le quatrième évangile et n'a pas été écrit par Valentin, qui cependant l'avait en très haute estime. Irénée le savait bien; mais sa haine des hérétiques l'a induit à fausser les données de l'histoire. Ayant pris à tâche de confondre à la fois les Aloges et les Gnostiques, il était naturellement amené à porter sur un même document des jugements contradictoires : en tant qu'il était combattu par les Aloges, le quatrième évangile devait avoir une origine apostolique; en tant qu'il servait de fondement aux doctrines gnostiques sous le nom d' « Évangile de la vérité », il devait être le produit d'une falsification récente. D'où il résulte que ses renseignements touchant l'origine du quatrième évangile (II, XXII, 5; III, I, 1; III, 4; XI, 1-2, 7) sont une « pieuse fraude » (p. 368) par laquelle l'auteur du traité *Contre les Hérésies* créait la question johannique et, sans le vouloir, préparait des tortures aux critiques de l'avenir. Le témoignage de Théophile d'Antioche, conforme à celui de saint Irénée, date de la même époque, 180. Cette opinion, qui se généralisa si rapidement dans l'Église orthodoxe, n'a aucun point d'appui chez les auteurs plus anciens. Ce que dit Eusèbe au sujet de Papias suppose que l'évêque d'Hiéropolis n'a pas connu le quatrième évangile et ne prouve pas qu'il ait réellement fait usage de la première épître johannique. Le langage que tient saint Ignace dans ses lettres est loin de confirmer la théorie de l'évêque de Lyon; s'adressant aux Éphésiens, l'illustre martyr ne fait pas la moindre allusion au séjour que l'apôtre Jean aurait fait parmi eux. Cependant, on a cru découvrir chez lui, comme chez la plupart des écrivains de la première moitié du second siècle, des points de contact avec le quatrième évangile. Ces rapprochements s'expliquent, assure M. K., par l'existence d'un ancien évangile, aujourd'hui perdu, qui a servi de source à ces écrivains, en même temps qu'il a été mis à profit par l'auteur de l'évangile. Cette observation s'applique spécialement aux écrits de saint Justin et aux *Homélies clémentines*.

C'est ainsi que M. Kreyenbühl, avant de procéder à la partie positive de sa thèse, fait table rase des données traditionnelles. Il ne se fait pas faute de nous dire, en passant, combien il fait peu de cas des systèmes inventés par les critiques soi-disant indépendants : en substituant Jean le presbytre à Jean l'apôtre comme auteur du quatrième évangile, Harnack a perdu son temps et sa peine (p. 71), tandis que H. Holtzmann n'a réussi qu'à édifier un château de cartes (p. 83). Aucun des deux n'a su considérer le problème sous son vrai jour. Ce n'est pas, en effet, dans les témoignages d'Irénée, de Polycarpe et de Papias qu'il faut en chercher la solution, mais bien dans l'histoire du Gnosticisme.

Le fait que le quatrième évangile fut en faveur chez les Gnostiques aurait dû mettre les auteurs modernes sur la véritable voie. C'est donc aux Gnostiques, en particulier à Basilide et à Valentin, que M. K. emprunte ses renseignements.

Origène et saint Jérôme parlent d'un Évangile que Basilide aurait composé de toutes pièces. On reconnaît volontiers que ce prétendu « Évangile » est identique à l'ouvrage en 23 livres, que signale Clément d'Al. (*Strom.*, IV, xii), et qui avait pour titre « Ἐξηγητικά », le même dont parle Eusèbe (*H. E.*, IV, vii, 7) comme étant un traité en 24 livres « sur l'Évangile », εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Évidemment, il s'agit d'un commentaire évangélique. D'après les renseignements qui nous sont parvenus, ce recueil d'explications portait sur le quatrième évangile, en même temps que sur les Synoptiques. Nous apprenons par Clément d'Al. (*Strom.*, IV, xii, 88) que Basilide caractérisait la volonté de Dieu au moyen de trois attributs : universel amour, indépendance absolue et absence de toute haine : cette théorie devait être basée sur le quatrième évangile, où la volonté divine brille surtout par ces trois propriétés. Au témoignage du même auteur (*Strom.*, IV, xii, 83), le 13e livre des Commentaires était consacré au problème du mal, et l'on recherchait le rapport qu'il peut y avoir entre la souffrance physique et le désordre moral : c'était le développement de la question posée Jo. ix, 1-3. Basilide rédigea son ouvrage à Alexandrie, sous l'empereur Hadrien, entre 132 et 135. On savait déjà que le premier commentateur du quatrième évangile avait été un gnostique, et l'on pensait que ce commentateur était Héracléon. On sait maintenant qu'Héracléon n'a pas été le premier en date et qu'il a été devancé de 30 ou 40 ans par le disciple de Ménandre, Basilide. En même temps que ce dernier commentait à Alexandrie le quatrième évangile, Valentin le faisait connaître à Rome sous le nom d' « Évangile de la vérité ». En utilisant cet écrit au profit de leur doctrine, les valentiniens ne lui reconnaissaient aucunement une origine apostolique. Cependant, saint Irénée déclare qu'ils en attribuaient la composition à Jean l'apôtre (*Contra Hær.*, I, viii, 5). Mais, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, son témoignage est sans valeur. Il est à présumer que ce livre, que nous voyons, dès le milieu du deuxième siècle, s'implanter dans les deux grands centres du gnosticisme, a lui-même une origine gnostique.

Des indices intrinsèques fournissant déjà des renseignements précieux : l'auteur est un juif probablement palestinien; il se désigne à la troisième personne comme « le disciple que Jésus aimait ». En employant cette manière de parler, il n'a pas d'autre but que de se donner comme le véritable héritier de la doctrine évangélique; il n'a nullement la prétention de se faire passer pour un contemporain du Sauveur. L'identification du disciple bien-aimé avec Jean l'apôtre est imputable au rédacteur du chapitre xxi, lequel n'a rien de commun avec l'auteur du livre. Le chap. xi est d'une importance capitale; l'évangéliste s'y peint lui-même sous les traits de Lazare, ami de Jésus. Quant au livre lui-même, on s'est complètement mépris sur son caractère, lorsqu'on a voulu y lire l'histoire de la vie de Jésus. L'auteur n'est pas

témoin oculaire des faits évangéliques et ne prétend nullement raconter des événements réels. Il veut simplement présenter au public un Christ spirituel, en opposition avec le Christ terrestre et charnel de la tradition ecclésiastique. Son œuvre est bien un évangile, si l'on veut, mais un évangile transformé, idéalisé.

Cet auteur, qui est-il? — Non seulement il appartient au camp des Gnostiques, mais il doit avoir été un des principaux de leur secte durant la première moitié du deuxième siècle. Le champ des investigations étant ainsi délimité, son nom se présente naturellement à l'esprit; c'est celui de Ménandre. Tous les gnostiques de marque ont fixé leur enseignement par écrit. Simon de Gitta écrivit la *Grande Révélation*, Basilide les *Commentaires*, Marcion les *Antithèses;* Saturnin et Cerdon ont dû, eux aussi, composer des ouvrages; autrement, ils n'auraient pas été pris si vivement à partie par saint Justin et saint Irénée. Ménandre serait donc, parmi les grands gnostiques de son temps, le seul qui n'aurait rien écrit? Mais alors, comment saint Justin aurait-il pu nous donner un résumé de sa doctrine? Ainsi M. K. en arrive à conclure que le rôle de Ménandre dans l'histoire du gnosticisme et la composition du quatrième évangile s'expliquent l'un par l'autre; ce qui prouve que Ménandre est l'auteur de l'évangile.

Nous ne discuterons ni la rigueur logique de cette conclusion, ni la valeur des considérations qui lui servent de prémisses. Il nous suffira d'avoir exposé, dans ses traits essentiels, la théorie de M. K. Nous avouerons néanmoins que, malgré l'accumulation des textes et l'ingéniosité des combinaisons, la démonstration nous a paru bien faible et nous doutons fort qu'aucune critique sérieuse consente à y voir autre chose qu'un hardi paradoxe. M. Kreyenbühl est un esprit vigoureux et pénétrant, mais un esprit philosophique avant tout. Il a beau, pour excuser son entreprise, invoquer le caractère métaphysique du quatrième évangile et rappeler les exemples d'illustres philosophes, qui sont descendus parfois des hauteurs de la philosophie pour faire des incursions dans le domaine de l'exégèse, il n'en reste pas moins vrai qu'en abordant un problème aussi scabreux de critique littéraire, il s'est aventuré dans un ordre d'investigations peu compatible avec sa tournure d'esprit. Que n'a-t-il plutôt entrepris une étude sur le gnosticisme! Là, du moins, il se serait trouvé sur son vrai terrain, et nous sommes convaincu que son travail aurait été digne de tous nos éloges. Trois chapitres (IVe-VIe) consacrés à Simon le Magicien et aux polémiques d'Antioche au temps de saint Ignace, nous donnent la mesure de ce qu'il aurait pu produire dans cet ordre d'idées. Toute cette partie mérite d'être signalée comme une excellente contribution à l'histoire de la Gnose.

Commentarius I. *in Evangelium secundum Matthæum* (ed. 2a), 492 pp., 1900; — II. *in Evang. sec. Marcum et in Evang. sec. Lucam,* 106 et 251 pp., 1899; — III. *in Evang. sec. Joannem*, 306 — (14) pp., 1901, auctore F. C. Ceulemans, in-8°, Malines, Dessain.

Si je ne me trompe, M. Ceulemans, professeur d'Écriture sainte au Grand Séminaire de Malines, publie dans ces trois volumes le résumé de son enseignement. Sa méthode consiste à expliquer verset par verset le texte de la Vulgate clémentine. La disposition matérielle qu'il a adoptée offre cet avantage, que l'élève a constamment sous les yeux le texte à expliquer : chaque page contient plusieurs versets, suivis des explications correspondantes. Chacun des quatre évangiles est précédé d'une courte introduction. Le dernier volume contient en outre, à titre d'appendice, une « Synopse chronologique ».

L'esprit de l'ouvrage est conforme à sa destination qui est, non de mettre les élèves

ecclésiastiques au courant des derniers travaux de la critique, mais de leur fournir une interprétation suivie des livres qu'ils auront plus tard la mission d'expliquer à leur tour. Et nous ne saurions nier que l'œuvre de M. Ceulemans est bien propre à atteindre ce dernier résultat. Nous ne lui ferons pas un reproche de n'avoir pas traité au long les questions d'authenticité, de sources, de dépendance mutuelle. Les quelques indications qu'il donne sur l'origine des évangiles sont, en général, bien choisies. Mais nous regrettons très vivement qu'il laisse subsister l'éternelle équivoque du mot *authenticité*. La notion d'authenticité est le *pons asinorum*, auquel un professeur de séminaire ne doit pas se lasser de revenir. Pourquoi semble-t-on éviter à dessein de l'expliquer? Serait-ce parce que cette explication aurait pour conséquence de ruiner par la base un certain nombre d'arguments, qui sont d'un usage courant dans les manuels?... Nous constatons donc que notre commentateur néglige de définir l'authenticité dont il parle. D'où un certain vague dans ses démonstrations. Ainsi, à propos de l' « authenticité » du quatrième évangile, M. C. cite avec raison plusieurs passages de saint Justin, notamment celui de la *Ire Apologie*, n. 61 : « Dixit enim Christus : nisi regenerati fueritis, non intrabitis in regnum cœlorum. Fieri autem non posse, ut semel nati in uteros matrum ingrediantur, omnibus perspicuum est. » qui est évidemment parallèle de Jo. III, 4-5, et il conclut : « Ex his locis... » liquet sanctum Justinum Evangelium nostrum cognovisse *et illud Joanni Apostolo tribuisse* » (III, p. 2). Rien, dans les passages cités, ne justifie la seconde partie de cette conclusion, à moins d'admettre, comme paraît l'insinuer l'auteur, qu'aux yeux de saint Justin l'autorité divine d'un livre se confond avec son origine proprement apostolique, ce qui serait à démontrer et ce qui, en tout cas, crée de sérieux inconvénients. A vrai dire, le témoignage de l'illustre apologiste n'est valable que pour ce qui concerne la date de la composition du livre et sa canonicité. Une confusion analogue se retrouve, dans l'ouvrage de M. C., à propos des passages contestés, particulièrement de Mc. XVI, 9-20 et de Jo. VII, 53-VIII, 11. A propos du premier de ces deux fragments, l'auteur déclare que, depuis la décision du concile de Trente touchant les « parties » de la Bible, il ne peut plus y avoir, parmi les catholiques, aucune discussion : « jam nulla de hac re (de authentia hujus pericopæ) inter catholicos potest esse controversia » (II, p. 101). Et il ajoute que l'on peut, contre les rationalistes, faire valoir certains arguments critiques en faveur de son authenticité. Ne dirait-on pas qu'en raisonnant ainsi, on joue à plaisir sur les mots *authenticité* et *authentique*? J'ai hâte de dire que M. C. s'exprime d'une manière beaucoup plus satisfaisante à propos du fragment de la femme adultère : « Conclusio sit, *critice* loquendo hanc historiam probabilius esse authenticam. — Dico : critice loquendo. Nam si *dogmatice* quæstio perpendatur, catholico integrum non erit pericopen ut spuriam habere ob decretum concilii Tridentini sess. IV... » (III, p. 118). En soulignant les deux termes principaux de ce passage, nous voulons mettre en lumière l'importance d'une distinction sur laquelle, nous semble-t-il, il importe souverainement d'insister. Encore ferons-nous ici une réserve : la question qui s'agite autour de cette péricope ne concerne pas précisément l'authenticité de l'*histoire* qui y est racontée, mais plutôt l'origine du morceau lui-même. L'auteur reconnaît que le v. 31 du chap. XX constitue la conclusion du quatrième évangile et que le chap. XXI est un appendice ajouté après coup. Seulement, il croit devoir attribuer la rédaction de cet appendice à saint Jean; il ne peut y avoir de doute, dit-il, que pour les deux derniers versets. Nous croyons que le doute peut s'étendre au chapitre tout entier.

L'interprétation des noms propres du N. T. se fait d'ordinaire d'après des données conventionnelles, qui auraient besoin d'être minutieusement revues. Ainsi en est-il

pour *Bethesda* (Jo. v, 2). Des deux leçons que fournissent les manuscrits grecs, Βεθεσδὰ et Βηθζαθά, on choisit ordinairement la première que l'on interprète par l'araméen בֵּית חֶסְדָּה, locus benignitatis. La seconde, qui est plus difficile à expliquer, semble pourtant être la vraie. L'usage du quatrième évangile autorise à supposer que le nom propre est l'expression sémitique de l'idée qui sert à caractériser la piscine et qui est rendue en grec par l'épithète προβατική. Or, nous trouvons dans les Targums, employés pour désigner le bétail (moutons ou agneaux), les termes שֵׁיתָה ou כֵּיתָה, d'où Βηθζαθά = בֵּית שֵׁיתָה, endroit des troupeaux ou des brebis. Il est probable que cette dénomination s'appliquait à la fois à la piscine et à la porte. Nous ferons une remarque analogue à propos du nom de *Siloé* (Jo. IX, 7). M. C., avec la plupart des commentateurs, s'en tient à l'explication étymologique donnée par l'évangéliste. Mais cela ne nous renseigne pas sur l'origine de la dénomination. On aurait dû remarquer qu'à l'endroit de la Bible où il est employé pour la première fois (Is. VIII, 6-8), le nom de Siloé désigne les eaux de Jérusalem, qui coulent paisibles et sans bruit, par opposition au cours impétueux de l'Euphrate. Cette circonstance nous autorise à penser qu'au temps du prophète Isaïe, le terme שִׁלֹחַ ou שִׁלֹחַ (pl. שִׁלְחִים, comp. Cant. IV, 13) s'appliquait aux dérivations de la source de Gihon (fontaine de la Vierge), qui servaient à arroser les jardins royaux, situés dans la partie inférieure du Cédron. Plus tard, le nom aura passé des canaux à la source et à la piscine, puis à la localité elle-même et enfin au village. — Nous avons signalé ces deux cas afin de prouver la nécessité pour le commentateur de revenir sur certains points de détail, qui paraissent définitivement acquis.

On regrettera peut-être que M. CEULEMANS n'ait pas tiré un plus grand profit des données critiques qu'il a si bien recueillies en plusieurs endroits de son commentaire. Dans plus d'un cas, après que l'auteur a parfaitement exposé l'état de la question, on s'étonne de le voir adopter une opinion que l'on sent bien n'être pas en rapport avec les données du problème. Il en est ainsi pour la chronologie de la Passion (I, p. 382 ss.) et pour la comparution de Jésus devant le grand-prêtre, telle qu'elle est racontée dans le quatrième évangile, XVIII, 15-24 (III, p. 250 ss.). Mais nous ne saurions oublier que l'ouvrage de M. CEULEMANS est écrit pour être enseigné, et nous sommes convaincu qu'un enseignement oral basé sur un tel livre doit être grandement instructif.

Jérusalem. P. Th. CALMES.

I. — **Œuvres complètes de Fl. Josèphe** trad. en français sous la direction de Th. REINACH : t. 1er, *Antiquités Judaïques*, livre I-V, traduction de J. WEILL, in-8° VIII-369 pp. ; Paris, Leroux, 1900.

II. — **Flavius Josephus, Jüdischer Krieg...** *übersetzt und mit ein. Anhang von ausführl. Anmerkungen versehen*, par le Dr Ph. KOHOUT, prof. d'exégèse du N. T. au séminaire de Linz ; in-8° X-816 pp. ; Linz, Haslinger, 1901. 10 m.

I. — Les œuvres de Fl. Josèphe sont une source inépuisable d'informations de toute nature pour la période des derniers jours du judaïsme et des origines du christianisme. Mais leur utilisation n'est pas sans difficulté même au point de vue tout extérieur du style, car elles sont écrites péniblement dans un grec imparfait que l'historien juif avait appris tard. Il avoue lui-même au début des Antiquités 1, 7, que les tournures ne lui en sont pas familières. La phrase est « longue et lourde, chargée d'incises, de redites, d'ornements vulgaires, souvent peu claire et mal construite...,

pas toujours aisée à comprendre et... toujours malaisée à rendre » : telle est l'opinion de M. Th. Reinach à laquelle on souscrira volontiers. C'est donc faire œuvre utile que de mettre ces écrits plus à la portée de tous les lecteurs par une traduction consciencieuse, qui, sans négliger l'élégance, vise surtout à la fidélité et à la clarté.

D'autant que les traductions de Josèphe en notre langue sont rares, vieillies pour la plupart et laissant toutes beaucoup à désirer, M. Th. Reinach s'est proposé d'en offrir une nouvelle; rassemblant autour de lui « plusieurs jeunes savants », il a réparti entre eux la tâche qui sera ainsi menée rapidement à bonne fin, se réservant à lui-même la direction et la « revision générale du travail » (p. VII). Quatre volumes comprendront les *Antiquités*, deux la *Guerre judaïque* et l'*Autobiographie;* un septième et dernier « sera consacré au *Contre Apion,* aux débris des historiens judéo-grecs antérieurs à Josèphe, à un index général et peut-être à une étude d'ensemble sur l'œuvre et la vie de Josèphe » (p. VIII). La traduction est fondée sur le texte de Niese dont elle reproduit le numérotage par paragraphes ; mais on utilise aussi l'édition de Naber (1888 ss.) et on recourt en outre à quelques améliorations critiques. Des notes « rédigées avec sobriété... ont pour but de lever ou de signaler certaines difficultés d'interprétation, de rapprocher des passages parallèles, mais surtout d'indiquer..., dans la mesure du possible, les sources premières de l'information de Josèphe » (p. VII). Chaque auteur aura la responsabilité du volume signé par lui; les notes sur divers points de critique et d'histoire ajoutées par M. Th. Reinach sont placées sous ses initiales.

Dans la traduction des cinq premiers livres des Antiq. M. J. Weill a surmonté de graves obstacles; si le récit n'a pas toujours l'allure alerte et l'élégante clarté d'une histoire écrite en notre langue, c'est que le traducteur s'est trouvé aux prises avec une phrase grecque obscure et enchevêtrée dont il n'a pas voulu cependant modifier le sens. Les notes très sobres sont en majeure partie des références scripturaires et des indications talmudiques, — ces dernières seront spécialement appréciées du public à qui de tels documents sont moins accessibles. Ce premier volume, qui fait bien augurer de l'entreprise, contient d'ailleurs les plus ternes chapitres des écrits de l'historien juif; on en croira un excellent juge, M. Th. Reinach. Il écrit dans l'avant-propos que « la première moitié » des Antiq. n'est « qu'un abrégé de la Bible... rendu fade... par l'abus d'une rhétorique banale, le manque de naïveté, sinon de foi, l'absence de sentiment poétique ». Mais il ajoute qu' « on y remarque avec intérêt les tendances rationalistes d'une exégèse qui s'oppose... à l'exégèse allégorique... de Philon » et que « l'insertion discrète de traits légendaires, étrangers à l'Écriture... montre comme le début d'un genre littéraire qui devait prendre un si riche développement dans la partie *haggadique* du Talmud et dans le Midrasch » (p. I). En tête du volume est placée une carte qui ferait belle figure dans un article de revue, mais un peu sommaire pour une édition française de Josèphe. Elle ne comprend pas, à beaucoup près, toute la nomenclature géographique de l'historien, et on ne saisit pas l'avantage d'y écrire en latin (*Batanaea, Damascus, Hiericus,* etc.) des noms dont on veut changer l'orthographe gréco-juive pour leur donner une physionomie française. Ce n'est apparemment qu'une esquisse provisoire qui sera remplacée plus tard par une carte plus complète, plus soignée et mieux en rapport avec l'importance et l'exécution de l'ouvrage.

II. — La traduction allemande de la *Guerre juive* par M. le Dr Kohout est établie sur les mêmes textes (Naber et Niese), mais elle offre un caractère fort différent. L'auteur semble avoir plus d'estime pour le talent et le caractère de Josèphe que M. Th. Reinach disant de lui qu'il « ne fut, malgré ses prétentions, ni un grand

écrivain ni un grand caractère » (*op. sup. laud.*, p. IV). Sans doute M. K. n'est pas disposé à accepter de confiance toutes les données de l'historien, cependant son introduction s'achève sans qu'on ait pu y saisir un critérium précis, pourtant si nécessaire dans l'utilisation de cette source historique hors de pair pour la période qu'elle décrit.

La traduction occupe 530 pages continues, coupées seulement par quelques sommaires de chapitres très concis. Elle serre toujours le texte d'assez près pour en conserver autant que possible la teneur, mais elle ne s'astreint ni au mouvement de la phrase, ni à l'ordre des incises, ni même à la lettre du récit qu'elle rend volontiers par une expression d'ailleurs strictement équivalente ; un exemple entre mille : dans la célèbre description de Jérusalem, 5 § 138, la troisième colline était ταπεινότερός τε φύσει τῆς Ἄκρας, « à l'origine elle n'atteignait pas la hauteur de la colline d'Acra ». De là vient que la traduction présente parfois une autre nuance que le texte; c'est ainsi, pour ne pas sortir du passage auquel il vient d'être fait allusion, que le grec καὶ πλατείᾳ φάραγγι διειργόμενος ἄλλῃ πρότερον, « séparé en outre par une large vallée différente autrefois », devient pour M. Kohout « était en outre séparé au temps primitif par un autre large ravin ». Ailleurs la phrase allemande est construite de telle sorte qu'il peut exister quelque amphibologie : exemple, toujours dans le même endroit : quand Josèphe vient à expliquer le nom de Siloé donné à la fontaine qui est à l'extrémité méridionale du Tyropœon il dit : « Car c'est ainsi que nous appelons cette source douce et abondante » ; la traduction allemande : « Siloah, nom que porte chez nous une source d'eau douce d'un débit abondant », pourrait donner faussement à entendre que toute source de cette nature peut se dire Σιλωάμ. Mais ce sont là des cas relativement peu fréquents, rectifiés même à l'occasion dans les notes. Dans la description du troisième mur, *loc. c.*, § 147, διὰ σπηλαίων βασιλικῶν = *an den Königsgräbern vorbei* et en note : « il serait mieux de traduire *Königsgrotten*, car il s'agit surtout de cavernes ayant appartenu à un ou plusieurs rois », mais sans parler des inexactitudes de la note elle-même, il y a toute chance qu'elle passera inaperçue de beaucoup de lecteurs. En effet, M. K. ne voulant pas interrompre le fil de l'histoire, par ses explications parfois très développées, a renvoyé toutes les notes à la fin de la traduction. Imprimées en caractères plus fins que le texte, elles occupent les pages 531 à 798, sans autre alinéa que les sept qui divisent les sept livres. Dans cette masse compacte, des chiffres microscopiques correspondant aux paragraphes du texte distinguent seuls les notes, dont l'extrême densité rend la lecture pénible et moins fructueuse. L'auteur s'est excusé dans son introduction d'avoir ajouté ces développements, disant qu'il eût préféré abandonner cette tâche à des spécialistes. En fait la traduction est devenue par endroits un véritable commentaire; ceci n'est pas pour déplaire au lecteur; il se demandera seulement pourquoi il n'en est pas ainsi tout le long de l'ouvrage ou même si les renseignements fournis l'éclairent assez sur les questions abordées. La critique du texte et l'indication des sources étant reléguées à l'arrière-plan, c'est l'annotation historique qui s'est avancée au premier; il faut y joindre aussi l'interprétation géographique et topographique. En matière d'histoire le travail était facilité par des ouvrages tels que celui de Schürer ; en topographie l'érudition devait se faire beaucoup plus éclectique et le succès n'a pas été aussi constant. A côté de notes très à jour on a parlé ailleurs des « importantes ruines » de Tell Djézer (p. 533 § 50) où il y a deux stèles, un ouély et des bornes inscrites mais aucune ruine; on dit que « la plupart des topographes cherchent maintenant Hippos à Qala'at-el-Ḥoṣn » (543 § 156) sans paraître soupçonner que les topographes, peut-être en minorité, qui cherchent Hippos à *Sousiyeh* et qui réservent

Qala'at-el-Ḥoṣn pour Gamala ont pour eux de sérieux arguments; de plus, il est loin d'être évident que Maspha = Néby Samwil (613 § 513, 680 § 67), que Capharnaum = *Khân Minyeh* (640 s. § 519), que l'étymologie de Jérusalem soit « demeure de la sécurité *Sicherheit* » (683 § 136), et combien d'autres détails analogues! mais il ne pouvait à coup sûr en être autrement dans une compilation si vaste. Il est regrettable qu'aucune carte ni croquis topographique de Jérusalem n'aient été joints au volume dont le moindre graphique eût avantageusement précisé et éclairci les savantes annotations.

L'ouvrage de M. Kohout est certainement appelé à rendre de précieux services aux lecteurs de langue allemande. Une table détaillée en facilite l'emploi.

Fr. Hugues VINCENT.

Jérusalem.

Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle, par H. Margival, agrégé de l'Université. 1 vol. gr. in-8°, Paris, Maillet, 1900.

Rendant compte il y a quelque dix ans du livre de M. Lanson sur Bossuet, M. A. Rébelliau n'osait juger la controverse entre l'illustre évêque et R. Simon. « Comment l'apprécier avec assurance, disait-il, tant que les travaux d'exégèse du célèbre oratorien n'auront pas été étudiés de près par quelque hébraïsant seul compétent pour décider si, à cette date, les critiques de Bossuet étaient jusqu'à un certain point justifiées? » Cette étude des travaux exégétiques de R. Simon, M. Margival vient de la donner dans son *Essai*. R. Simon a enfin trouvé en la personne de M. Margival un historien plus soucieux, comme lui, de remonter aux sources et aux documents authentiques que d'accepter des jugements tout faits et souvent mal informés. C'est là un vrai mérite pour qui connaît les nombreux ouvrages de Simon, et les polémiques auxquelles ils ont donné lieu. On sent du reste dans tout l'ouvrage la grande sympathie de l'auteur pour le « Père de la critique biblique », sympathie, je dois le dire de suite, généralement justifiée, mais qui paraît aussi çà et là excessive, et dont les raisons sur un point particulier sont certainement très contestables.

On peut diviser l'*Essai* de M. Margival en quatre sections. La première traite de la formation morale et scientifique de Simon et de ses premiers travaux (ch. I à III); la seconde, de la publication et de la valeur de l'*Histoire critique du vieux Testament* et des polémiques qui l'ont suivie (ch. IV à IX); la troisième, des *Histoires critiques du Nouveau Testament* et du *Nouveau Testament de Trévoux* (ch. X à XII). Un dernier chapitre, auquel on peut rattacher l'introduction, a pour objet l'influence simonienne.

Sur les premières années de Simon, son entrée en religion et ses premières études, l'*Essai* nous apprend peu de choses nouvelles. Je crains bien que M. Margival ait trop voulu faire de R. Simon, suivant sa propre expression, un « autodidacte ». L'influence que put avoir sur Simon l'éducation qu'il reçut chez les oratoriens est passée sous silence. Cependant puisqu'on signale sa prédilection précoce pour le grec, il serait juste d'ajouter que le P. Bourgoing, supérieur de l'Oratoire, en recommandait alors vivement l'étude dans les collèges. Un incident de peu d'importance décide parfois d'une vocation. Ce fut une bonne fortune pour Simon de trouver dans la maison de l'Oratoire de Paris la riche bibliothèque orientale qu'Harlay de Sancy y avait laissée. Mais je crois qu'il faut surtout tenir compte du « véritable esprit de liberté » qui régnait à l'Oratoire à cette époque, et que M. B. Hauréau avait autrefois signalé. M. Margival a très bien mis en lumière ce point important que Simon est « aussi étranger comme savant que comme penseur à l'augustinisme ». Mais justement ne trouve-t-on pas là trace d'influence de l'enseignement du jésuite Deschamps, célèbre moliniste, dont Simon suivit les leçons en même temps qu'il fréquentait la Sorbonne? Simon fait du

reste preuve d'une originalité indéniable comme hébraïsant. Comme le dit fort bien son historien, avec lui « l'esprit scientifique pénètre pour la première fois les choses juives ». Son *Factum pour les Juifs de Metz* est avant tout un acte de courageuse générosité, mais le *Traité des Cérémonies et coutumes des Juifs*, aussi impartial que bien, informé est un petit chef-d'œuvre en la matière. C'est l'absence de polémique qui caractérise les rapports de Simon avec les Juifs. En est-il de même de ses rapports avec les protestants? M. Margival a bien vu comment la pauvre exégèse des premiers réformateurs devait les rendre dès l'abord peu sympathiques à Simon, et il a raison de dire qu'il fut un adversaire déclaré des conceptions fondamentales de la Théologie protestante. Il n'en pouvait être autrement, la Théologie ayant pour objet, d'après Simon, une réalité historique, la Révélation, c'est dans la méthode des sciences historiques qu'elle doit puiser ses règles. Or on sait qu'au XVIIe siècle le protestantisme est avant tout une scolastique « bien plus inacceptable que l'autre ». C'est la méthode irénique de l'Exposition de la Foi que Simon lui opposera. L'argument qui se trouvera toujours sous sa plume, c'est que les protestants ne sauraient trouver dans l'Écriture les dogmes qu'ils professent et que pour justifier le plus réduit de leurs symboles ce n'est pas assez de la Bible, c'est la Tradition qu'il faut, cette Tradition qui ne se trouve que dans l'Église catholique. « Nicolas Clemangis et ces autres grands écrivains sur l'autorité desquels vous prétendez justifier votre Réformation, écrit-il à Claude, sont tous demeurés dans l'Église Romaine. Suivez leur exemple, Monsieur... Ils ne touchaient pas au dogme... Je vous plains d'être né dans une religion qu'il ne vous est pas facile d'abandonner. » Ce passage (1) marque bien l'attitude de Simon à l'égard des protestants. Adversaire modéré et courtois, fut-il un jour, comme l'en a accusé Bossuet, leur collaborateur mercenaire pour la traduction de la Bible entreprise par les pasteurs de Charenton? Simon l'a toujours nié et M. Margival s'en rapporte à son témoignage. La question importe du reste assez peu, puisque toute la collaboration se borna à des échanges de vues, et à la publication d'un plan de traduction qu'on trouve dans l'*Histoire critique du Vieux Testament*. La controverse entre protestants et catholiques mit Simon aux prises avec les jansénistes, mais sur le terrain de l'orientalisme. La *Perpétuité de la Foi* dont Sainte-Beuve a fait un si grand éloge est avant tout un chef-d'œuvre de dialectique. Au point de vue critique, c'est tout autre chose et Simon avait bien raison de percer à jour cette ignorance qui prenait pour des représentants de la tradition grecque des écrivains formés à l'école des Latins, et cette maladresse qui faisait venir à grands frais d'Orient des documents qu'on trouvait dans les bibliothèques de Paris. Mais il venait de se créer des ennemis redoutables, et il n'allait pas tarder à recevoir la récompense de ses avis.

L'*Histoire critique du Vieux Testament* allait paraître en 1678, munie des approbations nécessaires, quand, sur la vue de la table des matières à lui remise par le janséniste Renaudot, Bossuet en fit subitement interdire la vente. Un exemplaire était transmis au janséniste Nicole qui s'empressait d'envoyer son veto. Quelques semaines après le Conseil du Roi supprimait l'ouvrage et le Conseil de l'ordre de l'Oratoire excluait Simon de la congrégation, en lui reprochant sa « mauvaise foi ». En effet, comme Bossuet le blâmait d'avoir approuvé l'*Histoire critique*, le censeur Pirot se justifiait en affirmant que l'auteur avait fait après coup des additions qui transformaient le premier ouvrage. M. Margival avec raison considère ces additions comme peu importantes, et je regrette qu'il n'ait pas rapporté, au sujet du Dr Pirot, le juge-

(1) Je l'emprunte directement aux *Lettres choisies* de Simon, éd. de 1730, t. II. p. 98.

ment que portait sur lui l'abbé Legendre, son contemporain. « Son principal talent, dit-il, était d'être souple, rampant, et prêt à tout faire pour plaire aux puissances. » Les plaintes de Pirot offraient un excellent prétexte pour exclure Simon de l'Oratoire. Il faut bien remarquer que la sentence d'exclusion, tout en signalant comme « dangereuses » les théories de l'*Histoire critique,* vise, avant tout, la conduite de Simon. M. Margival a vu dans cette exclusion un acte du parti augustinien si puissant dans la congrégation. Sans nier cette influence des jansénistes (1), il conviendrait aussi, je crois, de tenir compte d'autres circonstances. On sait que l'année 1678 fut pour les Supérieurs de l'Oratoire une année d'angoisses. Il ne se passait pas un seul jour sans que le Conseil ne reçût des plaintes contre quelque membre de l'Oratoire. Louis XIV exilait les cartésiens et menaçait de fermer les collèges. On juge si le Conseil devait s'empresser d'exclure un sujet que Bossuet signalait déjà comme un fauteur de l'impiété et du « libertinage ». Quelles étaient donc ces idées simoniennes si nouvelles et si pernicieuses? M. Margival ne craint pas de dire que « tout le monde parle de l'*Histoire critique* avec d'autant plus d'assurance que la connaissance directe en paraît être plus rare ». Il convenait donc d'analyser avec quelque détail les théories de Simon sur le texte, les versions, les commentaires du Vieux Testament. Deux idées maîtresses dominent la partie qui traite « des révolutions du texte hébreu depuis Moïse jusqu'à nos jours ». D'abord une critique ingénieuse du dogmatisme. On inscrit au nombre des articles de foi des opinions courantes plus ou moins fondées, par exemple la conservation providentielle du texte hébreu, ou l'origine divine de la langue hébraïque. C'est un jeu pour Simon que de montrer la nouveauté et la fausseté de ces prétendues traditions. Et c'est justement ce qui le différencie tout à fait de Spinoza dont on voudrait qu'il eût été l'élève. La méthode exégétique de Spinoza se réduit à cette affirmation que l'Écriture n'a pas d'autre contenu que la loi morale naturelle. Simon, au contraire, n'a jamais vu dans les Livres saints qu'une Révélation positive, ou, comme il le dit si profondément, « une prophétie ». Mais à des conceptions qu'il considère comme insoutenables, il substitue un essai de reconstitution de l'histoire littéraire des Juifs. Il faut suivre dans l'*Histoire critique* les détails de cette reconstitution « aussi patiente et judicieuse que hardiment conjecturale ». Pourquoi d'autres écrivains que Moïse ont eu part à la composition du Pentateuque; comment les livres historiques ne présentent pas plus que les livres poétiques ce « caractère strictement personnel et unitaire qui pourrait permettre de les attribuer à un seul auteur ». voilà les deux points saillants du plan de l'Histoire d'Israël qu'il ébauche dans son ouvrage. Qu'il se rapproche en cela de saint Jérôme et de Théodoret, loin d'être un précurseur éloigné de Strauss et des mythologues, il suffit d'ouvrir son livre pour le constater. — C'est des versions de la Bible que traite la seconde partie de l'*Histoire critique*. Simon y réhabilite cette antique version des Septante que les chrétiens des premiers siècles considéraient comme inspirée, et que, sans doute à cause de cela, les protestants du XVIIe siècle s'empressaient en général de rejeter. Elle est fort utile pour la connaissance du texte hébreu, et ce n'est pas là un petit mérite, au dire de Simon. Il juge aussi impartialement la Vulgate hiéronymienne.

(1) On trouve dans Batterel : *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire... de l'Oratoire* un fait qui montre que l'influence des jansénistes — absolument injustifiée en matière exégétique — était encore grande en 1689. Le P. Lamy venait de publier une *Harmonie des quatre Évangélistes.* Il fut obligé de quitter Paris. Batterel écrit à ce propos : « Oser donner au public une concorde des Évangiles, après celle de M. Arnauld, et différente de celle de ce Docteur, qu'il redresse en divers endroits, était en soi un dessein un peu indiscret ». Cf. *Bibliothèque oratorienne*, t. III, p. 354.

Sans doute, elle n'est pas parfaite; mais, suivant sa piquante expression, c'est « une bonne pièce de procédure » qui mérite dans l'ensemble toute confiance, sous bénéfice d'inventaire sur les points de détail. C'est à bon droit que le concile de Trente l'a déclarée authentique. Simon considère le Décret du concile comme disciplinaire. On peut rapprocher son opinion de celle de Bossuet qui a curieusement varié sur ce point suivant qu'il avait affaire aux protestants d'Allemagne ou à Simon lui-même. M. Margival ne discute pas en détail les appréciations de Simon sur les versions françaises de la Bible catholiques ou protestantes. Il préfère signaler son hostilité pour toute recherche d'élégance dans la traduction, et son opinion restrictive sur la lecture de la Bible en langue vulgaire. On comprend mieux cette réserve de l'éminent critique lorsqu'on passe au premier chapitre de l'Histoire des Commentateurs. Simon y établit en effet que l'Écriture demeure inexplicable pour quiconque n'est pas armé de toutes les ressources de la science exégétique. M. Margival ne l'a pas trouvé trop sévère sur ce point, mais il a jugé à bon droit excessive son indulgence pour saint Jérôme, alors qu'il rendait une justice plutôt étroite aux travaux scripturaires d'Origène et de saint Augustin. Philologue avant tout, Simon n'a pas reconnu, comme il eût dû le faire, la nécessité théologique de l'allégorie. Il faut le louer du reste d'avoir bien mis en lumière dans cette histoire de l'exégèse, dont il est le créateur, le principe de la continuité de la Tradition.

« Étouffée en venant au jour » par Bossuet et les jansénistes, l'*Histoire critique*, qui eut néanmoins plusieurs éditions successives, ne paraît guère avoir intéressé les catholiques. Seul Elliès Dupin l'examina et la combattit dans quelques-uns de ses nombreux ouvrages. C'est chez les protestants que Simon rencontra ses principaux adversaires, et l'on ne compte pas moins de quarante réfutations de l'*Histoire critique*, émanées des partisans de la Réforme. M. Margival a consacré deux chapitres à l'analyse de ces controverses. « Érudite avec Vossius, dogmatique avec Spanheim, confessionnelle avec Jurieu », la polémique prend, si j'ose ainsi dire, son maximum de portée avec J. Le Clerc, professeur de belles-lettres et d'hébreu à Amsterdam. Dans sa thèse sur *Richard Simon et l'Histoire critique du Vieux Testament*, M. Bernus s'est plu à voir dans la discussion entre Le Clerc et Simon, moins une bataille d'idées qu'un conflit d'amours-propres. C'est qu'en effet Le Clerc doit beaucoup à Simon, entre autres sa conception historique de l'exégèse et son dédain pour la dogmatique protestante de son époque. Mais justement il ne rejette celle-là que pour en défendre une autre, une sorte de dogmatique rationaliste, dont la première maxime est que la croyance catholique et la liberté de la critique sont deux choses inconciliables. Il considère le christianisme comme l'œuvre de la seule raison et s'efforce d'en répudier tous les éléments surnaturels. C'est donc de Spinoza qu'il se rapproche, et la controverse entre lui et Simon porte sur les principes aussi bien que sur les questions de détail.

L'exposé de la méthode simonienne que M. Margival a fait à propos de l'*Histoire critique du Vieux Testament* lui a permis de passer plus rapidement sur l'*Histoire critique du Nouveau*, qui est cependant un bien plus gros morceau. Il fait toutefois remarquer que si les ouvrages de Simon ont eu pour premier résultat de constituer la critique sacrée comme science distincte de la théologie, cette critique diffère bien d'une autre qu'on a connue depuis. Si la critique simonienne est hardie, elle sait aussi être prudente. Son dessein, comme dit Simon lui-même, « n'est pas de détruire, mais d'établir ». Parole de bon sens et de bonne foi dont on ferait bien de vérifier l'exactitude avant de prêter à son auteur des « idées de derrière la tête » que l'on se garde bien d'expliquer. Dans l'histoire du texte et des versions, l'érudition ne le dis-

pute en somme qu'à un criticisme très réservé. L'*Histoire des Commentateurs* prête davantage à la discussion. Dès que parut cette troisième partie de l'ouvrage, Bossuet entreprit de la réfuter à cause des jugements de Simon sur saint Augustin et sur les doctrines de la grâce. Divers incidents arrêtèrent la publication de ce « grand ouvrage », suivant l'expression de Le Dieu. Il ne parut qu'en 1743. Bossuet y puisa du moins la matière de ses *Instructions sur la version du Nouveau Testament*, dite de Trévoux, que Simon publia en 1702, comme couronnement de son œuvre exégétique. Mais contre ce dernier travail de Simon nous n'avons plus à regretter l'exécution sommaire et discrètement expéditive de 1678. Des docteurs de Sorbonne approuvent et défendent la version, et le chancelier Pontchartrain oblige l'évêque de Meaux de soumettre à son tour ses écrits à la censure du Dr Pirot. Bien qu'on sache le dédain professé par Bossuet à cette époque de sa vie pour toute question de détail, on est cependant surpris de l'entendre reprocher à Simon d'employer des procédés de traduction trop scrupuleux au point de vue philologique, ou de mettre à profit les exégètes hétérodoxes. Sans doute la version de Trévoux n'est pas sans défauts, et Bossuet est fondé à blâmer parfois sa trivialité. Mais est-il juste de renvoyer Simon « à son grec et à son hébreu » en affirmant qu' « il cache sous sa critique une ignorance profonde de la Tradition et de la Théologie des Pères » ? C'est la thèse qu'a soutenue Bossuet dans sa fameuse *Défense de la Tradition*, et il convient de voir s'il a réussi à la démontrer. M. Margival signale dans l'œuvre de Bossuet l'absence de toute théorie originale. C'est évidemment exact. Il y a cependant une idée à laquelle Bossuet a donné une importance capitale, et qu'il a exposée avec une telle perfection qu'il l'a faite sienne, c'est celle de la fixité absolue et constante de la Tradition. Mais où trouve-t-il « cet abrégé de la Religion sur lequel on s'est réglé de tout temps... pour tout entendre » ? ainsi que s'exprime Simon lui-même. Est-ce comme lui à l'époque apostolique et chez les Pères des premiers siècles? Non pas, mais au IVe siècle, et le premier résultat de cette véritable erreur de méthode est de lui faire considérer comme traditionnelles des opinions particulières librement controversées. Bien plus, c'est l'œuvre seule de saint Augustin qui représente pour lui la Tradition indéfectible et immuable. « Comme si la Tradition, dira Simon, n'avait pas commencé avant ce Père... et ne se trouvait pas également dans les Pères grecs. » Et rien n'est plus piquant que de voir Bossuet multiplier les interprétations, les distinctions et les tirades indignées pour la défense de l'augustinisme, et d'entendre Simon lui reprocher de récuser ici la célèbre règle de Vincent de Lérins « dont les plus savants théologiens se sont servis pour s'opposer aux nouveautés en matière de doctrine (1) ». A moins que ce ne soit de lire dans l'*Essai* la page remarquable où M. Margival a démontré que « ce qu'on trouve dans l'œuvre de saint Augustin, c'est d'abord et par-dessus tout saint Augustin lui-même ».

On sait que Michelet accusa jadis l'évêque de Meaux d'avoir fait mourir R. Simon. C'est de sa part un assez joli anachronisme, et il eût bien regretté son erreur, s'il l'eût connue. Cette question de détail ne manque pas d'intérêt, mais M. Margival ne l'a pas posée, et je n'ai plus qu'à le suivre dans ses considérations sur l'influence simonienne. On appelle souvent Simon « le Père de la critique Biblique » et on lui reconnaît aujourd'hui ce titre aussi bien chez les rationalistes que chez les catholiques. On n'en sera pas surpris, si on veut bien considérer la fortune qu'ont trouvée depuis dans le monde des idées quelques-unes des théories signalées plus haut :

(1) J'emprunte directement ces textes à la *Bibliothèque critique* de Sainjore, t. III, *passim*, et notamment p. 149.

autonomie de la critique sacrée, théorie de la composition successive des livres de l'Ancien Testament, nécessité de replacer les Livres saints dans le milieu où ils ont été composés. M. Margival fait aussi honneur à Simon d'avoir trouvé la loi du développement de la doctrine chrétienne. C'est lui prêter, je crois, des vues qu'il n'a pas eues, et s'il faut chercher quelque part au XVIIe siècle l'idée du développement dogmatique, c'est plutôt chez Petau qu'on la trouvera. Mais M. Margival tantôt prête à Simon, tantôt nous expose en son nom personnel, une théorie de la Révélation et de l'évolution du Dogme, en vérité bien étrange. La Révélation chrétienne lui apparaît, non pas comme « une somme de vérités mécaniquement communiquées par la voix de Dieu et enregistrées par la mémoire de l'homme », mais plutôt comme « un enseignement économique toujours sagement mesuré par la Tradition », et cet enseignement traditionnel, à son tour « assez souple pour se plier à des conditions historiques toutes différentes, non seulement s'accommode et se modifie, mais semble parfois changer du pour au contre, sans que les lois essentielles qui sont à la base de ce grand développement religieux en soient elles-mêmes ébranlées ». Ainsi M. Margival, qui reproche justement à Bossuet d'avoir faussé l'idée de la Tradition à force de la développer et de l'étendre outre mesure, la déforme en sens contraire, tant il l'amoindrit et la mutile. Cette doctrine nouvelle ressemble en plus d'un point à celle que nous présenta jadis M. le Professeur Sabatier dans son *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse* (1). Elle n'a certainement rien de simonien. Libre à M. Margival de se montrer dur pour certains théologiens. Cette sévérité est souvent justifiée : elle serait même parfois inattaquable, si à son tour elle ne semblait confondre les systèmes bâtis sur les données traditionnelles avec la Tradition elle-même. Certes l'auteur de l'*Histoire critique* n'épargne pas les scolastiques. Plus d'une fois il leur reproche « les subtilités qu'ils ont introduites dans la théologie (2) ». Mais il reconnaît aussi que « s'ils ont inventé une nouvelle méthode..., ils n'ont apporté aucun changement quant au fond de la doctrine (3) ». En même temps qu'il réclame pour la critique et l'histoire les libertés nécessaires, il ne cesse de proclamer l'autorité non moins nécessaire de la Tradition, au sens où on l'a toujours reçue dans l'Église. La Préface de l'*Histoire critique du Vieux Testament* est formelle sur ce point. « Le Concile de Trente, dit-elle, a donné autant d'autorité aux véritables Traditions non écrites qu'à la Parole de Dieu qui est contenue dans les Livres sacrés; parce qu'il a supposé en même temps que ces Traditions non écrites venaient de Notre-Seigneur, qui les a communiquées à ses apôtres, et qu'ensuite elles sont parvenues jusqu'à nous. On peut appeler ces Traditions un abrégé de la Religion chrétienne qui a été fondée dès le commencement du christianisme dans les premières Églises indépendamment de l'Écriture sainte. C'est sur cet ancien abrégé de la Religion chrétienne qu'on doit expliquer les difficultés de l'Écriture (4). » De nombreux passages, dans toute son œuvre, attestent l'importance extrême que l'éminent exégète attacha toujours à ce vieux principe de la Tradition. Dès 1670, il l'expose dans une lettre au Dr Diroys. « Quand on parle de Tradition, dit-il, on entend une Tradition constante... telle que Vincent de Lérins nous l'a représentée (5). » A la fin de sa carrière, à propos d'un ouvrage de F. Socin, il revient encore sur cette idée : « Les Docteurs de l'Église sont les témoins fidèles de la croyance de leur temps, et non pas les

(1) Cf. *Revue chrétienne*, 1893.
(2) *Bibliothèque critique* de Sainjore, t. I. p. 360.
(3) *Op. cit.*, t. II, p. 254.
(4) *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685. Préface de l'auteur.
(5) *Lettres choisies* de Simon, éd. de 1730, t. III, p. 14.

auteurs. L'Église ne fait pas de nouveaux articles de foi, mais elle déclare seulement ce qu'on doit croire, étant fondée sur le témoignage de ces saints Docteurs (1). » En cela, Simon était bien, comme le dit l'*Essai*, un « homme de foi antique ». Comme M. Margival l'a fort bien vu, c'est dans les travaux de savants catholiques, les Maës, les Bonfrère, les Maldonat (2), que Simon a trouvé les éléments de la science exégétique qu'il a su organiser si puissamment. Méconnu de ses contemporains, il n'a pas fondé d'école. La critique biblique, telle que l'ont cultivée les rationalistes allemands des deux derniers siècles, n'a subi son influence que sur les points de détail, et l'éclectisme de Renan ne saurait chez nous se réclamer de la pensée du vieil exégète. De nos jours, l'œuvre simonienne a enfin trouvé plus de sympathie et de justice chez ceux-là mêmes qui l'ont si longtemps oubliée. C'est afin « de témoigner aussi leur attachement à la communion romaine, dit l'*Essai*, que tels exégetes de notre temps ont, en conformité de vues avec R. Simon, repris l'histoire du texte et du canon des Livres saints, ou démêlé la diversité des sources et des documents primitifs qui ont constitué l'Histoire sacrée. Il n'est pas téméraire de penser que c'est dans cette ligne d'exégèse traditionnelle et scientifique que Simon eût cherché ses véritables disciples et ses continuateurs ». On voudrait compter M. Margival parmi eux. Mais il ne faut pas se faire d'illusion. Si bien informé, si plein d'aperçus ingénieux que soit l'*Essai*, la conformité de vues n'est pas entière entre Simon et M. Margival, et l'exégèse qu'il préconise, toute scientifique qu'elle puisse être, risque beaucoup de n'être pas traditionnelle, parce qu'elle repose sur une idée de la Tradition qui n'est pas assez positive.

Auguste QUESNOT.

Dieppe.

(1) *Nouvelle Bibliothèque choisie*, Amsterdam, 1714, t. II, p. 268.

(2) Il faut y joindre le protestant L. Cappel dont l'ouvrage principal, désapprouvé dans sa confession, parut grâce à l'appui des PP. Morin et Mersenne.

BULLETIN

Travaux français. — Lettre de Mgr Mignot sur la Critique biblique. — Mgr Mignot, archevêque d'Albi, vient d'adresser au clergé de son diocèse une lettre sur l'Apologétique et la critique biblique. Il eût été facile au savant prélat d'entrer dans les discussions du jour et de les conduire avec une parfaite compétence. Il a préféré demeurer dans son rôle : d'évêque, et, fidèle à sa belle devise *in veritate et in pace,* poursuivre avec un égal souci la vérité et la paix. La vérité, tous les catholiques la recherchent, mais quelques-uns sont troublés des positions nouvelles prises par la critique modérée en face de la critique indépendante de l'hypercritique. Mgr Mignot ne s'étonne pas de cette émotion qu'il juge passagère : « Nous comprenons l'émoi, l'inquiétude de beaucoup de croyants au simple exposé de cet état de choses, l'indignation des autres qui enveloppent dans la même réprobation les critiques modérés qui nous sauvent et les rationalistes qui nous perdent. » Il s'applique à montrer ce que doit être la vraie critique, quel respect elle doit professer pour l'Écriture sainte, quel terrain parfaitement solide elle y trouve pour l'apologie, à condition de ne pas s'obstiner à défendre des thèses surannées et de ne pas sacrifier non plus des points essentiels. L'éminent prélat veut bien nous autoriser à mettre quelques passages de sa lettre sous les yeux de nos lecteurs.

« Il y a des gens qui ne parlent jamais de ce qui les contrarie. Il leur semble qu'à force de se taire, les choses dont ils ne parlent pas cessent d'exister. Ce procédé a du bon, mais il ne réussit pas toujours. Dans un siècle de publicité à outrance, où les plus graves problèmes, au lieu de rester dans le domaine de la discussion haute, sereine, impartiale, d'où ils ne devraient jamais sortir, sont traités avec une légèreté impie dans les plus insignifiantes Revues, dans la presse quotidienne qui les fait pénétrer jusqu'aux moindres hameaux, jetant ainsi le doute dans l'esprit et le cœur des braves gens, est-il sage de fermer les yeux, de nous boucher les oreilles, de nous taire, comme si notre silence devait empêcher les autres de parler? de nous reposer sur notre prospérité passée, de dire que l'Église a subi de bien autres épreuves et triomphé d'erreurs autrement dangereuses, comme si, malgré son immutabilité et les promesses rassurantes de Notre-Seigneur, elle n'avait pas perdu l'Afrique, l'Orient, une partie de l'Europe, et n'était pas exposée à d'autres défections douloureuses?..... »

« La critique est le *discernement* du vrai, elle n'en est pas le *dénigrement* comme le croiraient volontiers ceux dont elle dérange les vieilles habitudes intellectuelles, qui tiennent à leurs idées par vanité, par intérêt, par paresse d'esprit, parfois aussi — ce qui est infiniment respectable — par des motifs tirés, à leur sens, de la gloire de Dieu. Mieux vaudrait ne jamais faire de critique que de scandaliser les âmes, que de risquer de leur faire perdre la foi en essayant de déraciner l'erreur qui s'y est enroulée comme le lierre autour d'une muraille. Ce serait le cas de redire avec saint Paul : *Omnia licent sed non omnia expediunt,* — ou bien le *Carnem non manducabo in æternum.* Toutefois, il ne faut pas oublier que le silence ne saurait plus se faire sur

cette question : toutes les craintes, les protestations des âmes les plus droites et les plus sincères, mais étrangères à la critique, n'arrêteront pas le mouvement qui nous emporte. Nous le répétons, le seul moyen de prévenir les dangers de la fausse critique, c'est d'en faire de la bonne..... »

« La vraie critique n'est donc pas de sa nature — comme on pourrait le croire à tort — en opposition avec la révélation ; elle est, ou doit être, l'étude des voies et moyens dont Dieu s'est servi pour nous communiquer sa vérité. Elle est un contrôle scientifique et légitime, non de la parole authentique de Dieu, mais de la façon dont cette parole nous a été transmise, conservée par les hommes ; elle revise les raisons de nos devanciers, en pèse la valeur, examine leur origine, la manière dont elles se sont produites, les vérifie, les corrige, les met dans leur vraie lumière en les dégageant de toutes les causes d'erreurs. Elle n'a pas un caractère de rigoureuse certitude comme les déductions mathématiques, mais elle s'appuie sur les faits bien plus que sur les données *a priori*. Ses conclusions ne sont pas inattaquables ; elles restent le plus souvent dans le domaine de la probabilité, mais il faut savoir se résigner à ignorer. Arrive-t-on toujours en histoire à des résultats certains? Et, si l'on veut une analogie plus frappante, l'étude de la morale est-elle toujours autre chose qu'une recherche inductive de la plus haute probabilité? Pourquoi témoigner tant de confiance aux moralistes et tant de défiance aux critiques? On reproche à ces derniers d'amoindrir le côté divin des Écritures, mais ne serait-il pas aussi peu équitable de reprocher à certains moralistes d'affaiblir la loi de Dieu, d'en parfiler les préceptes? On repousse avec horreur les affirmations des uns et l'on suit le plus tranquillement du monde les probabilités des autres, comme s'il ne s'agissait pas de nos intérêts éternels! Mais il s'agit de la foi dans le premier cas! En vérité, ne s'agit-il pas du salut éternel dans le second? L'affaire de notre salut serait-elle de moindre conséquence? Pourquoi vouloir imposer des restrictions à l'intelligence tant que la foi n'est pas en jeu? Qu'on se rassure, l'Église interviendrait pour corriger le laxisme de la foi comme elle a corrigé le laxisme en morale..... »

« Les représentants autorisés de l'école conservatrice traditionnelle demandent à juste titre à leurs adversaires sur quelles raisons plausibles ils appuient leur hypothèse. Les critiques conservateurs progressistes donnent des preuves que nous ne saurions reproduire ici avec l'ampleur et l'impartialité désirables ; nous nous bornons à en indiquer une seule, c'est que les livres de l'Ancien Testament semblent être le résultat d'un progrès religieux et littéraire constant. Le recueil des Psaumes, par exemple, trahit jusqu'à l'évidence la pluralité d'auteurs. Un grand nombre sont de composition postexilienne, peut-être même de la période machabéenne, ce qui paraît assez vraisemblable. Plusieurs même de ceux que l'on attribue à David ont été parfois remaniés, complétés à une date plus récente, comme le *Miserere*. On a cru longtemps qu'il était impossible de faire descendre à une époque aussi récente la composition de quelques-uns de ces chants sacrés. Le style, pur comme celui de la grande époque, sans néologismes, semblait indiquer une date plus ancienne. Or, la découverte toute récente d'une grande partie du texte original de l'Ecclésiastique, écrit en hébreu presque aussi pur que celui des Proverbes et des Psaumes les plus anciens, prouve que l'hypothèse n'est pas inadmissible. »

« Les Proverbes sont dans le même cas ; la fiction qui les attribue à Salomon intégralement ne trompe personne. Malgré son titre (Prov., I, I), le livre est de plusieurs époques et par suite d'auteurs différents, comme l'indique le texte lui-même (XXIV, 23 ; XXV ; XXX ; XXXI). »

« Il en est de même des écrits prophétiques comme on désigne en hébreu les anciens livres historiques. »

« Ces livres, appelés livres des Juges, de Samuel et des Rois, ont été composés avec des documents plus anciens dont on retrouve la trace dans le double récit de l'élévation de Saül, des premières années de David. L'histoire d'Élie et d'Élisée, qui semble être un fragment d'épopée, est empruntée à des sources autres que celles qui ont fourni une sèche statistique sur la vie et la mort des rois d'Israël et de Juda. L'auteur des Paralipomènes nous apprend qu'il a puisé ses récits dans les écrits de Gad le voyant, de Nathan le prophète, d'Athias, d'Addo, de Jéhu fils d'Hanani. L'auteur des Rois cite le livre des actes de Salomon, celui des Annales des rois d'Israël et de Juda. »

« En présence de ces faits incontestables, les critiques se sont demandé s'il n'en serait pas de même pour le Pentateuque; si ce livre, regardé par la croyance commune comme l'œuvre exclusive de Moïse, ne serait pas une collection de récits et de lois d'époques différentes, puisqu'on y découvre, de l'aveu des savants les plus conservateurs, la trace de nombreux documents. Si donc il était bien établi qu'il y a un récit jéhoviste, un récit élohiste, — quelle que soit d'ailleurs l'exactitude de ces mots respectifs, — un écrit plus récent appelé il y a quelques années « écrit fondamental » et avec plus de précision aujourd'hui « code sacerdotal »; s'il y a un « livre des guerres de Iahvé », un autre appelé le « livre du Iashar »; s'il y a d'autres documents enchâssés dans la trame du récit, comme le fragment de l'invasion élamite, la guerre d'Amalec, le cantique de la mer Rouge, la chanson du puits, la complainte sur Hésebon; si, en examinant de près ces récits, il fallait en conclure que la rédaction définitive doit être reportée soit après le passage du Jourdain, soit sous les Juges, soit sous Salomon, comme le pense Halévy, soit à une époque encore plus récente suivant l'opinion de l'unanimité des rationalistes, la foi serait-elle en péril? Nous ignorons les auteurs et la date de composition de Josué, des Juges, des livres de Samuel, des Rois, des Paralipomènes : cette ignorance nous fait-elle douter de la véracité historique de ces récits? Nullement, pas plus que l'ignorance où nous sommes des auteurs de beaucoup de psaumes, de l'Ecclésiaste, de la Sagesse, de Job, de Judith, de Tobie ne nous fait douter des vérités doctrinales ou morales que ces livres renferment. Notre foi n'est certes pas en péril en raison de cet anonymat; y serait-elle davantage si l'on prouvait que le Deutéronome est une rédaction récente d'anciennes lois d'époque mosaïque; que divers groupes de lois postérieures, civiles, morales et rituelles, auraient été rattachées à l'œuvre primitive de Moïse? »

« Dans ces conditions, disent les critiques à la fois progressistes et conservateurs, les questions d'auteurs et de date semblent secondaires, puisque en définitive le rédacteur final est inspiré. La question est grave, on le voit. Elle mérite que nous nous y arrêtions et la considérions avec tout le respect et l'attention possibles..... »

« La difficulté serait vite résolue si, comme l'affirment les critiques conservateurs, Notre-Seigneur avait authentiqué l'œuvre de Moïse. La question ne se poserait même pas pour des catholiques. Ici encore, répondent les critiques progressistes, il ne faut rien outrer, ni prendre chacune des paroles du Sauveur comme une définition de foi. Notre-Seigneur s'appuie sur Moïse, David, Isaïe, l'Ancien Testament, sans pour cela sanctionner toutes les idées traditionnelles de son temps : il a parlé comme on parlait autour de lui et de façon à être compris. Il n'a jamais dans son enseignement populaire devancé le cours des siècles; il n'a fait ni un cours d'exégèse ni formulé le moindre canon des Écritures. Il n'a pas, de son autorité suprême, authentiqué tel ou tel ouvrage; il n'a pas plus mis arrêt au développement des études bibliques qu'au

développement théologique de sa propre doctrine dans les siècles à venir. Il prenait les faits qu'il avait sous les yeux, les idées courantes, et s'en servait pour instruire son entourage. Jamais il n'a devancé la science de son temps, rectifié une erreur historique, philosophique ou littéraire. Il restait d'ordinaire sur la plate-forme doctrinale de ses auditeurs, se servant de leurs convictions religieuses, même de leurs erreurs et de leurs préjugés, pour les élever plus haut, comme il se servait de leurs remarques sur la couleur du ciel pour conjecturer le temps du lendemain. Sa morale si haute, si pure, si désintéressée quand il parlait aux enfants du royaume, semblait parfois se voiler pour ne pas aveugler de ses clartés trop brillantes les yeux affaiblis et perdre quelque chose de sa perfection idéale. Plusieurs de ses paraboles sont étranges à première vue et paraissent inspirées moins par l'idée de la rectitude absolue que par les dispositions assez vulgaires de son entourage. N'est-ce pas le cas de l'apologue de l'économe infidèle qui, en réalité, méritait les galères? L'homme qui a trouvé un trésor caché dans un champ et qui, au lieu d'en rechercher le maître, le cache encore mieux et vend ce qu'il a pour acheter le champ n'a certes pas une bien haute idée de la justice. La comparaison de Dieu avec un juge inique qui ne rend la justice que pour se débarrasser des gens, n'est pas faite pour le même auditoire que le discours après la cène. Il faut interpréter les paroles du Sauveur d'après l'état moral de ses auditeurs. »

« De la même façon, en citant Moïse, David, Isaïe, il pouvait parler comme tout le monde et les entendre en apparence comme les rabbins. Agir autrement, citer comme tel un document élohiste ou jéhoviste, c'eût été rendre ses paroles inintelligibles. On voulait le lapider quand il s'appliqua à Nazareth le fameux passage d'Isaïe ; que n'eût-on pas fait s'il avait dénié à Moïse la paternité du Pentateuque ou attribué certains psaumes dits de David à des prêtres postexiliens..... »

« Maintenant, supposons le problème résolu même contre nous, je veux dire contre la croyance générale ; admettons *par hypothèse*, *par simple hypothèse*, que Moïse n'ait écrit que ce que Dieu lui a dit de consigner dans le livre, qu'il n'ait écrit que la partie la plus ancienne de la législation et du rituel, que le Deutéronome ait été composé sous Manassé, le Lévitique compilé après le retour de la captivité, le Pentateuque rédigé dans sa forme actuelle sous les Juges, sous Salomon, vers la fin de la monarchie, ou même sous Esdras, notre foi serait-elle en péril? Nullement, car, le rédacteur définitif étant inspiré, comme l'auteur du deuxième livre des Machabées, comme saint Luc, il ne nous dit que ce que Dieu a voulu dire; et l'on sait que Dieu ne trompe pas. Laissons donc pour aujourd'hui les critiques se déchirer ou déchirant, hélas! les pages sacrées, et continuons notre chemin. Passons comme Jésus passait à Nazareth au milieu de ses ennemis. »

« Il y a deux solutions excellentes : la première consiste simplement à déplacer quelque peu la base scripturaire de l'apologétique ; la seconde, autrement profonde et décisive mais qui, pour être bien saisie , demande une sérieuse connaissance de l'Écriture, c'est celle du développement lent et continu de la révélation à travers l'histoire d'Israël et aboutissant à Notre-Seigneur. Elle est si importante qu'il serait peut-être bon d'en faire l'objet d'une Lettre spéciale..... »

« L'histoire du prophétisme en Israël devra donc servir de base scripturaire à l'apologétique, par la raison que l'unique mission du peuple choisi a été de préparer le royaume de Jésus-Christ, et que cette préparation a été le rôle suréminent des prophètes. Cette histoire écrite par des protestants et des rationalistes d'une façon très remarquable, je le reconnais, ne l'a pas encore été par les catholiques avec l'autorité et l'ampleur nécessaires. « L'histoire des prophètes, me disait, il y a longtemps déjà,

notre plus éminent critique conservateur, est à refaire. » Les catholiques ont porté leur activité intellectuelle sur des points particuliers réputés les plus importants et ils ont négligé le reste. En pleine possession de la vérité, nous ne pensions pas que l'attaque dût venir de la Bible ni que l'homme ennemi viendrait semer l'ivraie dans ce champ sacré. »

« Disons-le avec tout le respect possible pour leur piété et leurs talents : nos anciens maîtres en théologie et en exégèse ne se rendaient pas bien compte que la révélation a aussi son histoire. On mettait sur le même pied au point de vue doctrinal les Chroniques et les Juges, la Sagesse et l'Ecclésiaste. Tout en convenant que la révélation n'était pas aussi complète dès l'origine qu'elle le fut pour les apôtres après la descente du Saint-Esprit, on exagérait la connaissance que les patriarches, par exemple, pouvaient en avoir; on ne se disait pas, pratiquement, que la religion juive était plus complète, plus lumineuse après la captivité que sous Saül ou les Juges. On jugeait des idées religieuses du quatorzième siècle avant Jésus-Christ non pas même d'après celles du troisième et du second, mais d'après les idées chrétiennes; on reportait dans le passé, et sans trop s'en apercevoir, les sentiments que nous avons à présent. Il n'y a pas encore longtemps que l'on eût regardé comme téméraire un critique qui aurait soutenu que Gédéon, Jephté, Débora avaient sur Dieu des idées moins parfaites qu'Amos ou Isaïe..... »

« Les prophéties ne se sont pas réalisées dans leur forme littérale; il n'y a pas eu de royaume juif universel; les dix tribus ne sont pas revenues, le trône de David n'a pas été matériellement restauré, la descendance de ce monarque ne règne plus à Jérusalem, le sacerdoce juif n'existe plus, rien ne s'est réalisé suivant l'interprétation qu'Israël avait donnée à ses oracles. Qu'y a-t-il d'étonnant? Les prophètes voyaient l'avenir avec les idées juives et ne pouvaient guère le voir autrement. Comment auraient-ils pu s'imaginer que leurs institutions religieuses, données par Dieu lui-même, seraient abrogées et remplacées par d'autres? Ils entrevoyaient l'avenir à travers le présent; en décrivant le royaume idéal, ils transfiguraient et idéalisaient, sans s'en rendre bien compte, les institutions religieuses d'Israël. Gardons-nous de les blâmer, car beaucoup de chrétiens font de même et les prédicateurs se servent du même procédé quand ils veulent parler « de ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, de ce que le cœur de l'homme n'a pas senti ». Le bonheur du ciel n'est souvent que le décalque idéalisé du bonheur de la terre. En les chargeant d'annoncer le royaume messianique, Dieu ne leur a pas découvert tous les secrets à la fois. Leur mission a été de prédire huit cents ans d'avance l'établissement de l'Église dans ses grandes lignes; il ne leur a pas été donné, comme à Pierre, à Jean, à Paul, d'annoncer l'évangile. »

« C'est assez d'avoir indiqué cette question, sur laquelle nous aurons à revenir. Disons seulement qu'à notre sens, les indéniables progrès de la critique ne doivent effrayer personne, que la preuve apologétique tirée de l'Écriture garde toute sa force et qu'une des démonstrations les plus convaincantes de la vérité sera toujours le « miracle juif..... »

La délégation en Perse et les fouilles de Suse (1). — Les fouilles entreprises à Suse par les soins du Gouvernement français ne sont que le début d'une

(1) Délégation en Perse, mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général, t. I, in-4° de X-202 pp. Recherches archéologiques. Première série, fouilles à Suse en 1897-1898 et 1898-1899 par J. de Morgan, G. Jequier et G. Lampre. Introduction par J. de Morgan : Étude géographique sur la Susiane; matières minérales employées à Suse dans l'antiquité; ruines de Suse. De 1897 à 1898 : Recherches dans le Tell de la Ville Royale par J. de Morgan. Travaux de l'Apadâna,

grande entreprise qui se propose l'étude approfondie de tout le royaume de Perse. Les recherches ne seront pas seulement archéologiques : la géographie scientifique, c'est-à-dire unie à la géologie, l'ethnographie, la zoologie, la botanique, rentrent dans le programme. Un traité conclu le 11 août 1900 avec S. M. le Chah donne à la France le privilège exclusif et perpétuel de faire des fouilles dans l'Empire, en attribuant les objets découverts à nos musées nationaux. Néanmoins l'attraction principale était bien le Tell de Suse, élevé au-dessus de la plaine par tant de générations dont quelques-unes ont joué un rôle décisif dans l'histoire du monde. En 1850, Loftus en avait entrepris l'étude et en 1884, 1885, 1886, M. Dieulafoy y avait conduit des travaux dont le succès n'est pas contestable. Le Tell entier de Suse, palais royal de l'Apadâna, ville royale, citadelle, avait été relevé avec le plus grand soin par M. Babin; M. Houssay avait mesuré autant d'indigènes que leur défiance avait permis de le faire; enfin tout le monde a vu au Louvre la belle frise des archers et des lions avec la restauration de l'Apadâna proposée par M. Dieulafoy (1). Il ne pouvait être question de reprendre ces travaux; tout au plus pouvait-on vérifier quelques points particuliers. Disons tout de suite que M. Jéquier a pu constater à l'Apadâna l'absence de grands murs séparant les salles hypostyles et n'a pas pu non plus trouver de traces d'une petite salle du côté du nord; quant aux panneaux des archers et des lions, ils appartenaient probablement à un autre monument que le palais royal.

Mais on voulait surtout pénétrer plus profondément dans le sol et dans l'histoire. Les tranchées de M. Dieulafoy ne dépassaient jamais 3m,50 à 4 mètres. Sauf quelques menus objets, on n'avait atteint que la période des Achéménides. Jamais, il est vrai, Suse n'avait exercé son domaine sur un plus vaste empire, mais c'était plutôt le terme que le début de son histoire puisque désormais elle allait tomber dans l'oubli!

Cette première histoire ou plutôt cette préhistoire, M. de Morgan la demande d'abord à la géologie. Elle lui montre la plaine de Suse formée parallèlement à la plaine de Chaldée et dans des conditions toutes semblables. Les alluvions du Tigre et de l'Euphrate créaient d'abord à quelque distance de leurs embouchures alors distinctes des îlots vaseux, puis comblaient rapidement cet intervalle; de même la Kerka, le Baladroud, l'Ab-é-Diz, le Karoun versaient jadis leurs eaux dans une sorte de lac séparé du golfe Persique par un seuil d'îlots. « Ainsi se formèrent des plaines distinctes, aujourd'hui encore incomplètement réunies, la Chaldée et la Susiane, séparées, d'un côté, par les dernières chaînes du Poucht-è-Houb; de l'autre, par des masses d'eau considérables, marais d'eau douce ou bas-fonds marins. Ces deux pays, bien que très voisins, étaient, au début surtout, séparés de telle manière par les barrières naturelles, que les communications entre eux ne se faisaient probablement que par mer. La Susiane subissait forcément à un plus haut degré l'influence venant des pays actuels du Lauristân, des Bakhtyaris et du littoral du golfe Persique, que celle des Chaldéens, tandis que la Chaldée avait plus de rapports avec l'Arabie sa voisine qu'avec la plaine élamite » (p. 23). On voit l'immense portée de ces faits dans l'histoire primitive. L'histoire elle-même permet de remonter assez haut quant à la constatation des phénomènes géologiques. Au temps d'Alexandre, Néarque (325 av. J.-C.) avait laissé des données assez précises pour qu'on puisse fixer le point où les deux fleuves de Chaldée, encore séparés, se jetaient dans la mer. Sennachérib (696 av. J.-C.) est naturellement moins ponctuel. M. de Morgan pense qu'à cette époque Eridou n'était

par G. Jéquier. Travaux au Tell de la Citadelle, par J. de Morgan et G. Lampre. Travaux de l'hiver 1898-1899, par G. Jéquier. Description des objets d'art, par J. de Morgan. — Ce premier volume n'a paru qu'après le second, du P. Scheil, sur les textes.

(1) *L'Acropole de Suse*, par Marcel Dieulafoy, de 1890 à 1892. Paris, Hachette.

qu'à 70 kilomètres de la mer qui baignait ses rives d'après le texte d'Adapa découvert par le P. Scheil (1). Ce texte ne doit pas, dans sa rédaction primitive, être beaucoup plus jeune que quatre mille ans avant J.-C. Ici toutefois nous ne parvenons pas à comprendre comment M. de Morgan assigne à Eridou une existence encore beaucoup plus ancienne. Le terrain formé par les alluvions de l'Euphrate est évalué par lui à 80 mètres par an pour l'époque entre 696 et 325, c'est-à-dire environ 30 kilomètres pour 371 ans (p. 20) (2). A ce compte, Eridou ne serait pas si ancienne de beaucoup, même en admettant que l'Euphrate dépose beaucoup moins d'alluvions que le Tigre. Le delta susien allait plus vite, mais la plaine de Suse, située dans sa partie supérieure, remonte à une très haute antiquité.

Les deux fleuves qui augmentaient le territoire de la Chaldée lui procuraient aussi, comme à la Susiane, les roches éruptives et les bois de construction qu'on ne trouvait facilement qu'au nord de la Mésopotamie. Ici encore l'histoire naturelle pourrait bien offrir la solution vainement cherchée, dans les textes cunéiformes, de la situation des pays de Mâgan et de Melouhha. Ces pays fournissaient à la fois les bois de grandes dimensions et la diorite dans laquelle est taillée en particulier la statue de Goudéa. L'Inde est en dehors de l'horizon des anciens Chaldéens, et n'est pas, comme le pays de Melouhha, dans une relation quelconque avec l'Égypte; le Sinaï abonde en roches éruptives, mais n'est pas boisé. Un grand gisement de dolérite descend jusqu'à l'embouchure du Khabour et de l'Euphrate; c'est à ce confluent que M. de Morgan place le pays de Mâgan. Le Melouhha serait une dénomination générale embrassant la Palestine, le Haurân, Moab, etc. L'Euphrate offrait, du moins à la descente, une voie de communication très facile; c'est donc en Chaldée qu'abordait la diorite et c'est de là que sont venus les deux seuls monuments en diorite trouvés à Suse, l'obélisque de Manichtousou (3) et le caillou d'Hammourabi.

Après ce coup d'œil général sur la Susiane et ses produits, M. de Morgan aborde le récit des fouilles.

Les ruines de Suse occupent encore environ deux mille hectares, et on peut évaluer « à 12 ou 15.000 hectares la superficie totale occupée à diverses époques par la capitale de l'Élam » (p. 54). Mais de cette immense aire la partie la plus intéressante est la ville royale, dont les tells dominent la plaine, et dans cette ville royale la citadelle, tell long de 450 mètres sur 250 de large, et élevé de 34 à 38 mètres au-dessus de la plaine, et que les autres tells les plus élevés de la Ville Royale n'atteignent qu'aux deux tiers. Différents indices ont révélé à M. de Morgan que là était la station humaine la plus ancienne, et tout en sondant les autres régions, il résolut d'attaquer surtout ce point. Les travaux n'étaient possibles qu'en hiver, le thermomètre s'élevant en été jusqu'à 60 degrés centigrades à l'ombre.

Pour s'orienter, et avant d'entreprendre les tranchées à ciel ouvert qui seules permettent un relevé précis des ruines, M. de Morgan fit creuser cinq galeries de $0^{m},80$ de largeur sur $1^{m},90$ de hauteur, afin d'explorer les principaux niveaux du Tell. La galerie B, la plus profonde, est à 11 mètres au-dessus de la plaine et à 25 m. au-dessous du sommet, la galerie F est à 25 mètres au-dessus du sol, à 9 mètres au-dessous du sommet; les autres sont intermédiaires; la longueur des galeries va de 39 à 55 mètres. Ce sondage permit bientôt de diviser le Tell en trois zones. Elles sont ainsi carac-

(1) Recueil de travaux..., 1898, p. 127; cf. *RB.* 1898, p. 640.

(2) Rarement double coquille plus désastreuse que celle qui assigne au même intervalle de temps une durée de 271 ans et un progrès de 20 kilomètres, p. 17 et 18.

(3) Le P. Scheil préfère maintenant Manichtousou à Manichtou-irba, ayant trouvé le nom en toutes lettres (*Oriental. Lit. Zeit*, avril 1401).

térisées par M. de Morgan : « A la base, jusqu'à environ 16m,20 de hauteur au-dessus de la plaine, le tell renferme quelques silex taillés et un assez grand nombre de fragments de poteries fines ornées de peintures soignées. Ces couches, que je désigne parfois sous le nom de *préhistoriques*, remontent à l'antiquité la plus reculée ; toutefois, les restes qu'on y rencontre montrent que déjà les habitants du site de Suse jouissaient d'un état de civilisation très avancée. Nous ne pouvons encore dire s'ils possédaient déjà l'usage des métaux. De 18m,20 à 20m,10, nous nous trouvons en face d'une civilisation qui semble avoir été beaucoup moins avancée que la précédente. Les vases sont grossiers, et leurs peintures montrent une décadence marquée dans les arts. Il semblerait qu'un peuple nouveau fût venu à Suse arrêter les progrès et effacer la civilisation primitive. Les silex taillés, surtout les nucléi, sont extrêmement nombreux... La troisième zone, qui s'étend depuis la cote 21 mètres jusqu'au sommet du tell, renferme certainement des restes historiques. Son épaisseur est de 12m,97, et nous savons qu'environ 4m,50 au-dessous de la surface sont occupés par les décombres des époques arabe, sassanide, parthe, séleucide et achéménide, correspondant à vingt-cinq siècles environ » (p. 87). On peut calculer, d'après ces vingt-cinq siècles, l'antiquité des deux couches inférieures ! Comme elles n'ont pas été atteintes par les tranchées à ciel ouvert, leur étude n'est qu'ébauchée. La poterie a été examinée avec beaucoup de soin et reproduite très exactement d'après les aquarelles de M. André ; or elle est remarquablement fine, la cuisson assez poussée pour que les vases soient imperméables, tandis que la poterie plus grossière des siècles suivants ne retenait l'eau qu'au moyen d'un enduit de bitume. M. de Morgan conclut : « Ce qu'il y a de plus remarquable dans les peintures archaïques de l'Élam, ce sont les figurations d'oiseaux, en tout semblables à celles qu'on rencontre sur les vases des pré-Égyptiens. De semblables analogies ne peuvent être le fruit du hasard, mais je ne reviendrai pas ici sur les raisons qui militent en faveur de l'origine mésopotamienne des premières civilisations dans la vallée du Nil, me contentant de rapprocher les faits, afin d'en mieux signaler l'importance » (p. 188). La poterie égyptienne à laquelle fait ici allusion M. de Morgan est la plus ancienne connue, et il la considère comme antérieure au sixième millénium avant J.-C.

Le délégué général ne désespère pas de ramener à la lumière ces couches profondes, mais il fallait commencer : remuer de pareilles masses de terre n'est pas l'œuvre d'un jour ni d'une année. De 1897 à 1898, plusieurs tranchées furent ouvertes, soit pour suivre le tracé des anciens murs, soit pour soumettre le sol du Tell à une investigation systématique. On atteignit la profondeur de cinq mètres ; les Achéménides semblent avoir porté tout leur effort sur l'Apadâna ; on ne découvrit presque rien qui rappelât leur présence, mais dès cette première année l'obélisque de Manichtousou et la stèle de Naram-Sin furent pour les explorateurs de précieux encouragements. Dans l'hiver de 1898 à 1899, le sol fut ouvert en certains points jusqu'à 10 mètres, et même un troisième niveau fut entamé ; les travaux ont dû être interrompus, mais c'est précisément à cette plus grande profondeur d'environ 12m,50 qu'a été découverte la plus ancienne tablette cunéiforme connue : les signes ont encore une forme si rapprochée de l'apparence naturelle des objets qu'il a été impossible de les identifier aux signes d'une écriture plus cursive. M. de Morgan peut espérer que les fouilles ultérieures permettront aux savants d'assister aux débuts de l'écriture cunéiforme. On est en droit de tout attendre lorsqu'on songe qu'une partie seulement du Tell de la Citadelle est entamée, et sur un tiers à peine de sa hauteur, et surtout lorsqu'on sait que les travaux sont en de telles mains qu'on peut être assuré que rien n'échappera à l'habile et courageuse persévérance du délégué général et de ses collaborateurs.

Les résultats déjà acquis sont d'ailleurs d'un intérêt immense. Les textes ont été

déchiffrés par le P. Scheil qui a pu tracer les premiers linéaments de l'histoire de l'Élam. M. de Morgan met en lumière la valeur artistique et la portée historique des monuments. La stèle de Naram-Sin que les lecteurs de la Revue ont pu admirer grâce à sa très aimable autorisation est assurément le plus beau morceau de la sculpture chaldéenne. Dans un cadre si étroit l'auteur a su exprimer les difficultés de la campagne, les péripéties de la bataille, les souffrances et l'angoisse des vaincus, la magnanimité des vainqueurs. Cela tient plus de la sobriété grecque du tombeau d'Alexandre que des entassements romains où le nombre des personnages est impuissant à donner l'impression d'une scène grandiose et animée. Toutefois l'auteur n'a pas même tenté d'imprimer à la dignité royale tout son éclat par la seule supériorité de l'allure, le feu des regards, la majesté du geste ; son roi d'Agadé tient un peu de son grand air à sa taille gigantesque ; l'art chaldéen était dominé par le même respect religieux du roi que celui de l'Égypte. Mais Naram-Sin n'a pas du moins la brutalité du Pharaon qui va casser la tête des vaincus ; on ne voit ni têtes coupées, ni captifs écorchés comme sur les bas-reliefs assyriens : le vainqueur hésite « devant l'attitude suppliante des vaincus à percer de nouveau l'ennemi de ses traits » (p. 146). M. de Morgan a été très frappé de cette supériorité de l'art le plus ancien sur tout ce qu'ont produit depuis Babylone et l'Assyrie : cette supériorité de l'art ne peut être qu'un reflet de la civilisation paisible de ces temps reculés. Or les mêmes caractères se retrouvent en Égypte : « La vallée du Nil et la Mésopotamie présentaient, il y a six mille ans, de frappantes analogies quant à la nature et à la douceur des mœurs, quant au sentiment de sécurité dans lequel vivaient les deux populations ; l'art des deux pays s'en ressentit dans ses œuvres de paix, il rend cette pensée dominante » (p. 157).

Cette impression d'ensemble est justifiée par l'examen des détails poursuivi par M. de Morgan avec une extrême perspicacité. L'attitude des personnages, leurs armes, leurs insignes, leur physionomie, nous instruisent plus que ne ferait l'inscription de Naram-Sin si par aventure elle était demeurée inacte. L'intérêt principal porte sur la race des combattants : d'un côté les gens de Naram-Sin venus sans doute de Chaldée, d'autre part les Louloubi poursuivis dans leurs montagnes.

Mais ici les suggestions de M. de Morgan n'ont-elles pas quelque chose de paradoxal ? On sait à n'en pouvoir douter, depuis les mensurations de M. Houssay et la découverte du panneau des archers noirs, que la population ancienne de la Susiane se composait en grande partie de Négritos. Cette race qui ne se retrouve plus aujourd'hui à l'état pur que dans les îles de la Sonde et des Philippines et dans quelques montagnes de l'Inde où elle a été reléguée, est encore représentée en Susiane, mélangée avec d'autres éléments sémitiques ou aryens. On ne l'a pas signalée dans la Chaldée, mais M. de Morgan voit un indice de sa présence dans ce pays aux temps les plus reculés dans la fameuse tête trouvée à Tello et qui n'appartient pas au type sémitique. Or à propos de notre stèle, M. de Morgan admettrait volontiers chez les Louloubi le mélange des Négritos et des Sémites, mais les soldats de Naram-Sin seraient du pur type des Négritos ! Il ne parle pas du roi, mais son nez « court et arrondi » (p. 147) le rangerait parmi ces derniers. Il y a plus, c'est à cette race que nous devons peut-être attribuer l'invention des hiéroglyphes d'où descendent les caractères cunéiformes et la supériorité artistique de la stèle de Naram-Sin. « Il est difficile de ne pas reconnaître dans les efforts artistiques de cette période, si différents de ceux que plus tard firent les Assyriens et les Babyloniens, l'influence d'un peuple doué d'aptitudes spéciales, observateur de la nature, indépendant dans sa pensée et n'ayant rien de commun avec les grossiers Sémites qui peu à peu écrasèrent ce germe

naissant, en absorbant le peuple dont la linguistique a découvert l'existence, que l'anthropologie confirme et dont l'art nous montre les traces » (p. 158).

Nous n'avons garde de contester les conclusions de M. de Morgan relativement à la race dont faisaient partie les soldats de Naram-Sin ; mais enfin ils ont pu être recrutés en Susiane, et la présence d'un seul monument, la tête de Tello, est insuffisante pour établir la présence des Négritos en Chaldée. Du moins nous nous trouvons en présence d'une théorie concrète. Les Sumériens jusqu'à présent insaisissables sont des Négritos. Cela encore est possible. Mais faire honneur aux Négritos du magnifique développement de la civilisation proto-chaldéenne et de l'invention de l'écriture cunéiforme, n'est-ce pas faire plus de tort que de bien à la thèse sumérienne ? Car enfin s'il faut choisir entre les Sémites, très peu doués, il est vrai, d'aptitudes artistiques, mais aptes aux connaissances positives, et les misérables Négritos, on sera porté à restreindre de plus en plus la part sumérienne. Ajoutons d'ailleurs que M. de Morgan est trop prudent pour généraliser ses conclusions : « le moment n'est pas encore venu de se prononcer d'une manière définitive » (p. 158).

Le bas-relief de la fileuse, sculpture ninivite qui ne manque pas de vigueur, mais d'une exécution médiocre, une table de bronze, un bas-relief de bronze, sont encore des objets d'un grand intérêt. Les Koudourrous, au nombre de onze, forment une collection sans rivale. On en connaissait un certain nombre et plusieurs savants s'étaient ingéniés à reconnaître le sens de leurs symboles. Cette tâche est fort avancée maintenant par la découverte à Suse d'un Koudourrou sur lequel les objets dessinés sont accompagnés de leur nom. Un certain nombre de symboles sont donc définitivement identifiés avec certains dieux. Sur ce même monument la déesse Gula porte une tiare qui donne un grand appui à la théorie qui voit des tiares dans ce que nous avons qualifié de pierres sacrées. Nous aurions dès lors retiré notre système s'il ne paraissait invraisemblable que le même objet fût dans le même Koudourrou à la fois sur des trônes et sur la tête de la déesse (n° II), d'autant que le Koudourrou n° IV paraît nettement contraire à l'explication par une tiare. Quoi qu'il en soit, l'étude de ces intéressants monuments est beaucoup avancée par les découvertes de Suse.

La parole est maintenant aux découvertes à venir, ou plutôt souhaitons, avec tous ceux qui s'intéressent au passé, de les voir poursuivies avec la même maîtrise, interprétées avec la même rigueur scientifique, publiées avec le même goût !

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

Travaux de langue anglaise. — A l'Université de Chicago l'exégèse — celle du N. T. surtout — conserve un caractère « practical » qui se traduit périodiquement dans quelques articles du *Biblical World*. M. Lyman Abbott s'est mis en devoir d'exposer récemment (mars 1901, p. 256 ss.) que les « ethical principes » inculqués par Jésus non seulement sont praticables pour des citoyens de Chicago, mais qu'il n'y en a aucuns autres aussi éminemment pratiques. Ces principes éthiques c'est par exemple : se faire le serviteur de ses semblables, ne pas amasser des trésors que la rouille peut ronger, d'autres encore. Le premier était appliqué par Jésus « à la vie industrielle et politique dans la Loi ». La notion vraie du *self-service* n'est sauvegardée que dans « le trafic et le commerce ». Nul n'est le serviteur de ses frères au même degré que le « multimillionnaire » qui a acquis ses millions en monopolisant des sources minérales ou des chemins de fer qui sont à l'usage d'une infinité d'hommes. Ce que Jésus a condamné c'est la capitalisation stérile, le magot enfoui dans le sol, mais la réalisation d'un « capital actif » est la plus parfaite application de sa doctrine « ethical ».

Et le reste à l'avenant : ce doit être aussi un principe d'éthique « pratical » dans le même cercle que d'offrir aux abonnés ces récréatives lectures.

L'*Encyclopaedia biblica* du Rév. T.-K. Cheyne ne trompe pas les espérances qu'elle a données ; le deuxième volume est déjà en circulation et contient les lettres E à K inclus (1). Avec un tel progrès la publication s'achèvera probablement cette année même. La *Revue* a signalé en son temps le caractère et la méthode de l'entreprise (*RB.* 1900, pp. 319-321) ; elle présentera donc seulement aujourd'hui quelques-uns de ses résultats nouveaux.

Les articles *Égypte* (46 colonnes), *Éthiopie*, *Goschen*, du prof. W.-M. Müller, *Édom*, *Ismaël*, *Kenaz*, *Hagar*, de Nöldeke, *Hittites* de Jastrow, nombre d'autres encore qui auraient les mêmes droits à être cités, ne laissent rien à désirer au point de vue scientifique ; œuvre de spécialistes d'une compétence exceptionnelle ils représentent d'une façon irréprochable l'état actuel des connaissances acquises sur ces divers sujets. On en pourrait dire à peu près autant des articles de haute érudition, tels que *Éducation* du Rév. Box, *Nourriture* (food) du prof. Kennedy, *Encens* de Moore, etc., où la rectitude d'appréciation dans le choix des documents et l'utilisation des sources se joignent à la richesse des informations. En d'autres cas, sur des sujets capitaux l'étude demeure trop superficielle et la doctrine ambiguë : examinons, par exemple, l'article *Jésus*. Il est du prof. A.-B. Bruce et occupe dix-neuf colonnes. En voici la trame. Les sources, c'est-à-dire les Évangiles synoptiques, représentent une tradition relativement primitive, *comparatively primitive*, mais dont il faut se servir avec précaution. D'après leurs données, Jésus à l'âge d'homme vient au baptême de Jean, car il lui a paru opportun, au point de départ de sa carrière, d'afficher sa sympathie pour cet homme si influent alors par son austère vertu. Un séjour dans la solitude achève de mûrir les desseins de Jésus et il entre en scène, prêchant d'abord dans les synagogues, puis au peuple, pour se retrancher bientôt plus volontiers dans un enseignement intime à ses disciples. C'est dans le sermon sur la montagne qu'il expose le mieux ses idées sur Dieu, présenté surtout comme Père miséricordieux et bon, sur l'homme, qu'il grandit, la femme, dont il relève la dignité, et les classes inférieures, dont il rechercha de préférence le commerce pour les réhabiliter. La religion qu'il prêche est morale, spirituelle et universelle : l'homme doit se vouer à une vie d'un idéal sublime, perfectionnée par l'épreuve. Cet idéal, Jésus le concrétise par des principes positifs et par la critique « fine et caustique » de la religion établie. Après l'enseignement, les miracles : leur narration appartient à un bon fond historique, mais leur interprétation est « un problème pour l'exégèse, la théologie, la science », et Bruce la réduit à une demi-douzaine environ de points d'interrogation. Une seule chose est à peu près certaine pour lui : miraculeux ou non, humains ou surhumains, ces faits ne font resplendir que la tendre et profonde sympathie de Jésus pour les hommes. A l'école du second Isaïe, Jésus avait pris conscience du vrai caractère du Messie ; il en incarnait dès lors en lui la personnification humble et souffrante, à l'encontre des préjugés juifs, ce qui provoqua entre lui et les pouvoirs constitués un antagonisme constant et la crise finale. Ce tragique dénoûment couronna l'œuvre messianique, surtout quand les Évangélistes eurent composé sur ce thème le récit de la Passion, où les faits historiques sont largement mêlés d'accessoires légendaires. La Résurrection était un postulat de la foi nouvelle ; le fait est passé sous silence, de sorte qu'on ignore la situation prise par Bruce vis-à-vis de ce postulat. Conclusion : Jésus « fils de son temps et

(1) *Encyclopaedia biblica*...., by the Rev. T. K. Cheyne, and J. Sutb. Black, vol. II. E-K, col. 1145-2088, London, A. and C. Black, 1901.

de son peuple » n'avait qu'une vue limitée de l'avenir ; toutefois ses institutions demeurent valables pour tous les temps. « La vérité essentielle c'est que tout est bien pour qui est droit, *it is ever well with the righteous.* — En d'autres termes, Jésus est un pur homme, mais on ne veut pas le dire. L'*Isaïe* du Rév. Cheyne, les *Évangiles* du Rév. E. Abbott et du prof. P. W. Schmiedel (137 colonnes), *Israël* de Guthe, *Hexateuque* de Wellhausen, *Eschatologie* de Charles, et autres analogues, renferment aussi une part d'assertions discutables ou insuffisamment prouvées; cependant ce n'est plus la conséquence d'une étude superficielle, mais le résultat des principes adoptés.

Dans le domaine des faits l'*Encyclopédie* n'utilise pas toujours les lumières que peut fournir l'archéologie, tandis qu'elle use trop largement parfois de l'hypothèse, des combinaisons ou des retouches du texte biblique. Il n'eût pas été hors de propos, par exemple, de comparer l'*éphod* à certains vêtements figurés dans les monuments égyptiens; la description des *hauts-lieux* renfermant un autel, une stèle de pierre (*maṣṣêbah*), un pieu de bois (*aśérah*) et parfois un arbre, n'est pas complètement exacte et ne donne pas en tout cas une notion suffisante du lieu de culte ancien en Canaan. La géographie toujours traitée avec ampleur au point de vue documentaire, et le plus souvent avec bonheur, demeure assez fréquemment défectueuse dans l'application, sur le sol; c'est que d'ordinaire le choix des autorités est beaucoup moins sûr, leur utilisation moins critique et les théories moins personnellement contrôlées par les rédacteurs de l'*Encyclopédie*. En traitant du *Golgotha* par exemple, il n'est pas critique de dire que la tradition catholique pour le sanctuaire actuel ne remonte qu'au IVe siècle, comme si la tradition s'improvisait dans ce cas au moment où elle commence à être attestée; il n'est pas critique surtout de placer juste sur le même rang la fantaisie de Thenius, reprise par Gordon et Conder, d'un Calvaire pittoresque au Bézétha. La conclusion de cet article est toute négative : nulle théorie ne saurait prévaloir et il faut se contenter d'estimer que le site est encore inconnu. Mais voici le mot de la fin, parfaitement imprévu : « D'où il résulte encore, naturellement (*of course*), que le lieu du martyre de saint Étienne est incertain » ; on ne s'attendait pas à cette conséquence ! Emmaüs de l'Évangile n'a très probablement rien à faire avec la colonie des vétérans dont parle Josèphe; en tout cas on pouvait sans dommage se dispenser de mettre identification bizarre avec *Rh. Khamâseh* sur le même pied que les autres. Mais en cette matière il faudrait citer de trop nombreux exemples. L'inexactitude topographique s'aggrave fréquemment par des transformations de noms propres mal justifiées. Colonne 2619, au lieu de עדלם on propose de lire כרמל, sans préjudice, paraît-il, pour des corrections de la même main, col. 1963, v° *Hareth*, où Adoullam est indiqué comme déterminant ביערת restitué au lieu de ביצדת dans I Sam. 22 4 ; et *ma'arat* même est retrouvé dans le ע suiv. : « יער et חרת sont les deux fragments » désagrégés de ce mot. Toujours dans ce même passage biblique « Maspha de Moab » doit être corrigé en *Miṣrephath de Maṣr* et l'histoire de David aura à se modifier en conséquence. Col. 2398 s. צרתן est déclaré une corruption de בית־צור ; col. 1946 s. הביאה est « une corruption évidente de הסנאה » ; cette corruption devient « probable » seulement, col. 1950, v° *Hananeel* ; au surplus *Hassenaah* est lui-même une fausse leçon pour הישנה la *vieille (ville)* — col. 1972 — et toutes ces conjectures, qui ne sont heureuses qu'en partie, sont à modifier par un examen plus approfondi du texte. L'article *Jérusalem* écrit par les prof. W.-R. Smith, G.-A. Smith et le col. Conder, occupe vingt-cinq colonnes; fort soigneux dans l'ensemble, il exigerait des remarques de détail qui n'ont pas ici leur place. Bien qu'il soit rare de trouver à reprendre dans la clarté et l'exactitude des citations, le fait n'est cependant

pas inouï : la note 1, col. 2622 est particulièrement topique à ce sujet ; on y lit : « Schick (ZDPV, 22 83 [1899] (se hasarde à supposer (dans Josèphe, *BJ*. III 3 5) une confusion entre En-Gedi et ʿAïn-Kârim » ; il faut lire 22 88.

Des observations qui précèdent il serait imprudent de vouloir faire sortir un jugement applicable à l'ouvrage entier. On l'aura remarqué en effet, les critiques n'atteignent que certaines catégories de sujets. Il faudrait placer en regard des imperfections inévitables la somme immense de labeur méthodique et fécond, de connaissances sûres et variées, d'érudition de bon aloi condensée dans cette Encyclopédie biblique qui ne dispense jamais assurément de l'étude personnelle, mais lui fournit une orientation très précieuse. L'illustration, à peine plus abondante que dans le premier volume, est choisie avec goût, fidèle et correcte : les cartes, fort élégantes pour la plupart, en constituent la plus notable partie ; elles contiennent tout ce qui est nécessaire à l'éclaircissement des sujets qu'elles accompagnent.

Travaux allemands. — La collection des *Texte und Untersuchungen* dirigée par MM. v. Gebhardt et Harnack a accueilli l'excellente monographie d'un jeune théologien catholique sur *Titus de Bosra* (1). M. le Dr Sickenberger s'est attaché à retrouver dans les *chaînes* et a publié pour la première fois d'une façon systématique ce qui reste des homélies de Titus, évêque de Bosra, au temps de Julien l'Apostat (361-363). L'authenticité des fragments qu'on glane dans les chaînes étant toujours chose délicate, il fallait d'abord accentuer autant que possible la personne et la théologie de l'auteur. M. Sickenberger retrace en effet ce qu'on peut savoir de la personne de Titus par l'histoire et de ses idées par son ouvrage polémique contre les Manichéens. Mais on avait aussi à détacher Titus du commentaire de saint Luc qui a souvent été produit sous son nom. Pour M. S. le commentaire du pseudo-Titus est une compilation du VIe siècle, qui emprunte surtout à Cyrille, mais aussi au vrai Titus, à Origène, à saint Chrysostome, etc. Les fragments authentiques de Titus se trouvent surtout dans la chaîne de Nicétas de Serra (environ le dernier tiers du XIe s.) et on peut les dégager avec une suffisante certitude d'authenticité. On peut aussi en conclure que Titus a prêché des homélies, plutôt qu'écrit un commentaire suivi. Cependant sa méthode est strictement littérale, il relève d'Antioche beaucoup plus que d'Alexandrie. Dans cette voie il n'avait aucun modèle qu'il pût suivre, aussi n'a-t-il pas échappé à l'influence d'Origène.

On aimerait à savoir quel texte a servi de base à l'évêque de Bosra. Ce n'est ni un texte neutre comme celui de Westcott et Hort, ni un texte occidental. C'est un texte mêlé dont on peut d'autant moins serrer les contours que Nicétas ou tout autre copiste a pu le retoucher.

Après ces prolégomènes vient le texte de Titus accompagné de notes critiques, le tout très soigné. On eût peut-être souhaité trouver plus d'éclaircissements dans certains cas délicats. Par exemple (p. 176) Titus est censé citer Origène et par conséquent s'approprier sa manière de voir. Et cependant sa conclusion est tout autre. Il s'agit de Luc 8 26 et en même temps des passages parallèles (Mt. 8 28, Marc 5 1). Origène tranche nettement la question critique ; pour lui le texte est *Gergésèniens*. Titus se montre plus réservé ; il propose une conciliation entre Gadara d'où les porcs seraient venus et Gergésa d'où ils se seraient précipités. La leçon Gérasa a pu lui paraître négligeable, car elle était peu répandue dans le monde gréco-syrien. — L'ouvrage contient aussi neuf scolies sur Daniel. Le travail considérable de l'auteur a abouti à un résultat utile et assuré dans la mesure où il peut l'être.

(1) Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien, von Joseph Sickenberger, Dr Theol. ; in-8° de VIII-268 pp. Leipzig, Hinrichs, 1901. — M. 8. 50.

Dans la même collection, M. Eberhard Nestle donne la traduction littérale en allemand de *la version syriaque* de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe (1). Ce travail a été fait en vue de l'édition grecque que prépare M. Schwartz pour la grande publication de Berlin. Il a cependant un intérêt général, car peu de personnes savent le syriaque comme M. Nestle et la version syriaque est presque contemporaine d'Eusèbe. M. Nestle ne pense pas cependant qu'elle ait été publiée sous sa direction. La traduction prend pour base l'édition du syriaque de Wright-Me Lean.

Le *Theologischer Jahresbericht* pour les travaux parus en 1899 ne contient pas moins de 1088 pages (2). Quelques modifications ont été introduites dans la disposition typographique pour faciliter les recherches. Le recueil demeure hors de pair comme source d'information. Il est arrivé à la *Revue biblique* de louer l'impartialité des auteurs. Pour la partie exégétique confiée à MM. Siegfried (A. T.) et Holtzmann (N. T.) nous ne pouvons que maintenir cette manière de voir. A vrai dire, ces savants se contentent en général d'indiquer les publications sans les juger, et on sent qu'ils éprouvent le noble souci de rester dans le domaine de la science pure. Tout autre est l'esprit de la section *Interconfessionelles* de M. Osc. Kohlschmidt. Là les passions sont sans doute plus excitées par la vivacité des controverses, et l'esprit de dénigrement contre l'Église catholique se donne libre carrière, surtout lorsqu'il s'agit de glorifier le *Chrétien français*, organe de quelques prêtres devenus protestants et animés à la lutte par l'emportement de leur récente apostasie. Dans ce chapitre pourtant on apprend encore beaucoup de choses : la littérature d'un sujet qu'il convient de suivre de près et l'inconvénient d'apologies faibles et malavisées, en somme compromettantes.

Au Congrès des savants catholiques tenu à Fribourg, on avait constitué une section d'exégèse dont on peut dire du moins qu'elle avait été très suivie. A Munich, cette section fut supprimée, et dès lors la rédaction de la *Revue biblique* avait pu croire qu'elle ne trouverait à cette réunion que l'intérêt général d'une des plus belles œuvres catholiques. Mais l'intention des organisateurs n'était sans doute pas de donner l'exclusion à la Bible, car nous recevons maintenant un volume de *Mémoires bibliques* présentés à ce Congrès dans la section « Orientalia » et « Sciences religieuses » (3). Les mémoires sont tous l'œuvre de savants allemands. La subtile distinction avait sans doute échappé aux autres. Nous sommes d'ailleurs heureux qu'on se soit occupé de la Bible à Munich autant et plus que s'il avait existé une section d'exégèse.

Il faut le dire encore une fois, il y a là beaucoup à gagner pour des esprits critiques à lire des savants connus pour un conservatisme presque intransigeant. Dans un premier article, M. Hoberg poursuit la critique moderne du Pentateuque en six arguments *a priori* fort peu démonstratifs pour qui a vu les faits au lieu d'opposer des arguments en l'air. Mais on tourne la page et l'on voit que le Penta-

(1) Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt, in-8° de X-296 pp. Leipzig, Hinrichs, 1901. M. 9.50.

(2) Exegese, Historische Theologie, Systematische Theologie, Praktische Theologie und Kirchliche Kunst, Register; le tout 30 marks, Berlin, C. A. Schwetschke.

(3) En voici le Sommaire : « Hoberg, Ueber negative und positive Pentateuchkritik; v. Hummelauer, Zum Deuteronomium; Happel, Neue Beiträge zur Textgeschichte der alttestamentlichen Bücher; Grimme, Durchgereimte Gedichte im alten Testamente; Zenner, Davids Totenklage auf Saul und Jonathan; Ueberreiter, Der altbabylonische Königsname NIT IN ZU, seine Lesung und seine Identifizierung mit Arioch; Holzhey, Die theophoren babylonischen Eigennamen; Nikel, Die persischen Königsnamen in den Büchern Esra und Nehemia; Euringer, Die Bedeutung der Peschitto für die Textkritik des Hohenliedes; Herkenne, Die Textüberlieferung des Buches Sirach; Weber, Der hl. Paulus von Apostelubereinkommen bis zum Apostelkonzil; Bardenhewer, Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat? (Herder 1 .

teuque actuel a été augmenté depuis Moïse et que l'œuvre de Moïse a bien pu être aussi diminuée. Comment reconnaître les additamenta? Voici un premier criterium : « Des réflexions d'un ordre général (ex : Lev. 3 17). Car Moïse n'a laissé qu'un matériel de faits (Thatsachenmaterial) et des lois détachées; des réflexions d'un ordre général, qui sont présentées comme des abstractions d'une loi particulière, peuvent à peine émaner du législateur lui-même ». Il est sans doute plus d'un critique, et parmi les plus osés, qui jugerait ce criterium incertain; en tout cas il ne conviendra pas au R. P. de Hummelauer qui considère comme une des parties les plus anciennes de la Thora l'exhortation du Deut. 7-12. Un autre criterium, celui-là parfaitement obvie, consiste à attribuer à un temps postérieur à Moïse... ce qui ne pouvait encore convenir à son temps. A la bonne heure, mais l'auteur ne pense pas sans doute s'en tenir à l'exemple du siècle sacré (Ex. 30 24), etc. Constatons du moins que pour lui la tradition n'empêche pas l'emploi de ce genre de critique. Cependant il insiste surtout sur la critique textuelle. Mais n'est-il pas excessif de traiter le texte massorétique de mauvais manuscrit (1)? Assurément il n'est pas de premier ordre, mais c'est encore, dans l'ensemble, la meilleure base pour travailler. Toute cette partie, que d'aucuns trouveront hardie, est agrémentée et comme rachetée de déclarations tranchantes : les protestants sont incapables de faire ce travail, — qui en somme est un travail critique, — car ils ne connaissent aucune tradition (2). De tradition sur le Pentateuque on n'en connaît guère que celle qui l'attribue à Moïse. Cette dernière commence à n'être plus pour le R. P. de Hummelauer le bloc qu'il faut prendre ou laisser. Il lui oppose l'Écriture elle-même. Josué (Jos. 24 26) a écrit des paroles dans le livre de la Thora et Samuel y a ajouté la loi du royaume (I Sam. 10 25). Et voici que cette loi du royaume n'est pas autre chose que le cœur du Deutéronome (12 1-26 15)! Comment le sait-on? Critique interne; voilà de tes coups! « Notre persuasion s'appuie sur ce que le code suppose une situation complètement différente de celle du temps de Moïse, mais qui répond à celle du temps des Juges, spécialement du temps de Samuel (3) ». Néanmoins qu'on ne croie pas que le docte Jésuite accable de ses coups les exégètes, — ceux du Cursus lui-même et le R. P. Cornély! — qui avaient trouvé dans le Deutéronome comme le premier écho de la sortie d'Égypte. Wellhausen et consorts n'en sont pas moins battus, car ils ont pensé que ce cœur du Deutéronome était plus ancien que les introductions qui le précèdent et que la conclusion qui le termine, tandis que le R. P. opine tout au contraire.

Une perle rare et charmante, c'est l'interprétation du verset : « Abscondita Domino Deo nostro; quae manifesta sunt, nobis et filiis nostris usque in sempiternum, ut faciamus universa verba legis hujus » (Deut. 29 29, heb. 28), qu'il faut traduire : « quant aux obscurités (de ce texte), je ne puis que m'en rapporter à Iahvé, notre Dieu (4); ce qui est clair, nous a été donné à nous et à nos fils pour toujours afin que nous accomplissions toutes les paroles de cette Thora ». La phrase n'est pas dans le contexte; c'est un *suspirium redactoris seu restitutoris textus*. Il a trouvé le Deutéronome en assez mauvais état et, ne sachant comment s'en tirer, il a satisfait sa conscience en laissant échapper ce soupir dont nous ne saurions assez le remercier (5).

(1) Sie (die positive Pentateuch, forschung), muss ihm vielmehr nur die Bedeutung einer schlechten Handschrift zuerkennen (p. 9).

(2) Eine derartige Aufgabe kann die protestantische Theologie sich nicht stellen, denn sie kennt keine Tradition (p. 9).

(3) P. 16.

(4) Die Dunkelheiten (dieses textes) muss ich Jahwe, unserem Gotte, anheimgeben etc. (p. 21).

(5) Nous ne plaisantons pas, voici le texte : Einmal war der text des Deuteronomiums in arge Verwirrung geraten Ein Redactor machte sich daran, denselben wiederherzustellen. Es wurde

Après cette déclaration authentique, on peut sans trop de scrupule s'appliquer à étudier l'histoire intérieure du texte. Le Dr Happel donne là-dessus des principes qui peuvent servir de thème à d'heureuses applications. Le texte a été complété par des gloses, quelquefois de petits morceaux ont servi de centres de cristallisation, de sorte qu'il finissait par surgir un sens nouveau; tout en gardant l'ancien texte, on l'accommodait aux circonstances en en transformant l'esprit. Tous ces changements sont l'œuvre de gens inspirés. Si l'on distingue, comme il le faudrait, les gloses proprement dites, c'est du pur Richard Simon.

La *Revue biblique* est coupable d'avoir induit en erreur M. Ueberreiter quant à l'existence de Kodorlaomor dans les lettres de Hammurabi; mais elle s'était rétractée (1899, p. 487). Le même auteur s'appuie sur Hommel pour déclarer non authentique la dynastie Uruku; mais le savant orientaliste a retiré cette opinion et il est étonnant qu'on ne le sache pas à Munich.

Nous ne saurions nous étendre sur les autres travaux; ils sont de tout point excellents et font vraiment honneur à la compétence des exégètes catholiques allemands.

Le totémisme et la religion d'Israël (1), c'est un sujet qui ne manque pas d'actualité. Depuis quelques années le totémisme nous envahit; le R. P. Zapletal, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), a voulu lui opposer des barrières, au moins en ce qui concerne la Bible. A vrai dire, en achevant son premier chapitre il a dû se sentir rassuré, car il semble bien que le principal patron du totémisme, J.-G. Frazer, est en train de lui porter des coups mortels en tant qu'institution fondamentale dans l'humanité. S'il est vrai que le totem était à l'origine la nourriture principale de son clan, si l'exogamie est relativement récente, remplaçant le mariage au sein du clan, on conclura de plus en plus avec M. Marillier (2) que le totémisme, tel qu'il existe aujourd'hui, est un terme, plutôt qu'un point de départ, le résultat d'une certaine organisation sociale qui n'est pas susceptible d'évolution et non point le stade nécessaire que devaient traverser tous les peuples. Cependant il demeurait utile d'examiner spécialement les points d'appui que l'un des créateurs du système, W.-R. Smith, a cru trouver dans la Bible. Nulle part d'ailleurs le génial historien de la Religion des Sémites n'a groupé son système totémiste. On devait d'abord, puisque c'est lui qu'on prenait surtout à partie, chercher dans ses œuvres les points d'appui de sa théorie. Le P. Zapletal les a fort justement réduits à sept qui sont les chapitres de son livre : les noms d'animaux, les cultes d'objets naturels (eaux, arbres, pierres), les bêtes pures ou impures, le sacrifice, le tatouage avec les entailles et les bannières, les Djinns, le matriarchat. Les arguments des auteurs qui inclinent plus ou moins vers le totémisme sont fidèlement reproduits, discutés, réfutés; la bibliographie est diligente, la philologie sûre, l'exégèse soignée; l'auteur, très bien informé, n'a laissé passer aucun argument de détail sans lui opposer une réponse. L'ensemble est très solidement charpenté, fortement conçu et personnel malgré une déférence peut-être exagérée pour certains maîtres allemands. En pareil cas, cependant, il faut toujours se défier quand la victoire est trop facile. Peut-être les lecteurs insuffisamment au courant la jugeront-ils même si aisée, qu'ils ne comprendront plus pourquoi il fallait engager la bataille. S'agit-il en effet de la religion officielle d'Israël, de celle que les prophètes et les

ihm aber schliesslich die Arbeit so sauer, und es schien ihm der Boden gerade an dieser Stelle so unsicher dass es seinem Gewissen durch obigen Seufzer Luft machte, wofür wir ihm zu wärmsten Dank verpflichtet sind (p. 21).

(1) Der totemismus und die Religion Israels, von Fr. Vinc. Zapletal, O. P., in-8° de x-176 pp. Freiburg (B. Veith), 1901.

(2) *Revue de l'hist. des religions*, t. XXXVI, p. 368.

autres hommes de Dieu ont fait prévaloir, de celle qui est renfermée dans la Bible? Il est clair qu'elle n'a rien de commun avec le totémisme. Mais il ne faudrait pas non plus qu'on envisageât le système anglais comme une machine de guerre contre la religion d'Israël. W.-R. Smith a seulement allégué que les Israélites appartenaient à une race dont les principales institutions religieuses s'expliquent par un totémisme primordial. Il le déclare expressément : « Étant donné le stage atteint par les plus grossiers des peuples sémitiques quand ils nous sont connus pour la première fois, il serait absurde de s'attendre à trouver des exemples de totémisme pur et simple (1). » Par conséquent la religion des Israélites est en somme hors de cause, car les erreurs de quelques-uns des ancêtres d'Abraham importent peu, et le P. Zapletal sait très bien que quand il serait démontré que les Sémites portaient des noms d'animaux par suite du totémisme, le fait de porter ces noms pourrait n'avoir pas le même sens chez les Israélites, comme il est sans conséquence parmi nous de prendre au baptême des noms d'origine païenne (2). Mais alors pour être complète, la réfutation devait remonter très haut et s'étendre à tous les Sémites. Défense de la Bible, histoire religieuse des Sémites, l'auteur semble avoir poursuivi les deux buts côte à côte et il en résulte un peu de flottement. Surtout il fallait strictement rester sur le terrain des *survivances*. Or on ne voit pas que l'auteur ait expliqué clairement ce que signifie ce terme et comment un usage peut avoir, selon les circonstances, le caractère d'une institution ébauchée ou d'une pratique survécue qui ne subsiste, au sein d'une civilisation plus avancée, que grâce à la ténacité de la tradition. A ce point de vue, la théorie des sacrifices extraordinaires ou *piacula* qui est un des points d'appui de W.-R. Smith n'a pas été suffisamment étudiée (3). Le parti pris de réfutation a causé aussi un certain acharnement à diminuer le nombre des faits allégués en sens contraire. On ne fera pas que les Hébreux n'aient porté des noms d'animaux; un ou deux de plus ou de moins ne change rien à l'affaire. De même pour les rapports de paternité entre le dieu et la tribu. L'auteur a passé sous silence que frère, père, oncle, etc., étaient employés comme synonymes de Dieu dans les noms propres. Il est vrai que Fr. Delitzsch, une des autorités de l'auteur, refuse de reconnaître cette interprétation; mais des esprits aussi divergents que Winckler et Hommel l'admettent sans hésiter et elle est fondée sur ce fait que les noms de parenté alternent avec *îli*, mon dieu, et avec des prédicats qui conviennent à Dieu, dans les inscriptions du sud de l'Arabie. Plutôt que de résoudre coûte que coûte toutes les objections, mieux vaudrait admettre, çà et là, dans le monde sémitique, des tendances qui ont abouti ailleurs au totémisme, en notant soigneusement d'ailleurs qu'elles n'en font pas un antécédent général (4). C'eût été aussi justice que de signaler l'élévation religieuse qu'on rencontre parmi les partisans d'une théorie qui paraît au premier abord si étrange. Ils ont voulu, surtout Jevons, donner pour fondement au sentiment religieux l'affection et la confiance, non une

(1) *Rel. of the Sem.*, p. 444.

(2) P. 90. C'est sans doute seulement *ad cautelam* que l'auteur dit, p. 47, que les noms d'animaux donnés aux lieux datent pour la plupart des Cananéens et ne prouvent donc pas pour Israël une forme de religion totémistique. Qui a prétendu que les Israélites étaient strictement totémistes? Mais ce serait beaucoup que de concéder que les Cananéens l'étaient. C'est donc un *dato non concesso*.

(3) Elle est seulement touchée p. 90.

(4) Par exemple pour la gazelle que les B. Harith ensevelissaient et pleuraient pendant sept jours; cela n'a nullement l'apparence d'une invention satirique, et il est tout gratuit de supposer un emprunt africain; au contraire il est *ad rem* de noter que le clan n'était pas un clan-gazelle.

crainte stupide, et peut-être le P. Zapletal a-t-il accordé trop facilement gain de cause à M. Marillier quant à la ressemblance de la religion et de la magie (1); quoi qu'il en soit des non-civilisés, les Sémites tels que nous les connaissons ont tracé ici une ferme limite, et c'est un des mérites des anthropologistes anglais d'avoir insisté sur ce point — quoique trop fortement.

Chemin faisant, l'auteur aborde mainte question d'un grand intérêt. Il paraît douter encore de l'existence d'une déesse Achéra; du moins laisse-t-il la question indécise (2); que faut-il de plus que ce que nous apprennent le sud de l'Arabie et la Chaldée? Les bétyles viennent de Béthel!... Par contre les fils de Dieu (Gen. 6 2) sont de purs hommes. Que le soleil soit un nom commun de divinité féminine chez les Arabes du Sud, ce n'est point une opinion de Winckler, c'est un fait reconnu (3), etc. La compétence de l'auteur pour les choses orientales est doublée d'une connaissance expérimentale de l'Orient. Il est allé au Sinaï (p. 101), a visité la Pérée (p. 174) et a chassé une hyène de l'enclos de Saint-Étienne à Jérusalem (p. 46). Pour tout dire, c'est un beau livre et un bon exemple.

Travaux néerlandais (*Suite*) (4). — Parmi ceux qui « pourront peut-être apprendre quelque chose » de M. Baljon il y a bon nombre de critiques et d'exégètes plus « avancés ». Entre autres un M. G. J. P. J. Bolland, professeur de philosophie à l'Université de Leyde, qui écrit au moins un volume par trimestre sur les questions les plus diverses d'Écriture sainte et d'histoire ecclésiastique, des « boulets de lumière », destinés à « faire périr tout le Christianisme », mais dirigés par préférence contre « la forteresse des ténèbres », « le seul ennemi systématiquement criminel », qui est l'Église catholique. Celui-ci s'est occupé aussi du premier Évangile, qu'il traite, ça va sans dire, de « document légendaire », datant en grande partie du second siècle. Sa dernière hypothèse est celle-ci : La promesse des clefs et de la faculté de lier et de délier (*Mt.* 16, 19) — un de ses cauchemars les plus terribles — est une interpolation faite *à Rome* vers l'an 200 de notre ère. L'idée en est empruntée au dieu romain Janus. De même *Mt.* 16, 17, — avec son nom araméen Bar-Jona! — est une interpolation *romaine* du second siècle, un peu plus ancienne que la première.

Plusieurs travaux catholiques ont fait justice des principales énormités de Bolland. Les deux opuscules de M. l'abbé D. A. W. H. Sloet : *Bollands « Lichtkogels »* (= « boulets de lumière ») et *Bollands Verweer* (= la défense de B.) se tiennent en grande partie sur le terrain du Nouveau Testament. Au seul Évangile de saint Matthieu se rapporte une série d'articles que nous avons publiés dans les *Studien*, t. LIII, p. 43-92; t. LIV, p. 105-178; 474-500; t. LV, p. 137-166; t. LVI, p. 106-108. On nous permettra d'en citer ici quelques points, qui feront connaître notre pensée sur une partie des opinions bien plus sérieuses de M. Baljon, que nous venons d'exposer.

Ce qu'il dit du but que l'Évangéliste se proposait est très vrai, mais très incomplet. Le particularisme juif, l'exclusion des peuples païens du Royaume des Cieux, n'est qu'un seul des préjugés que le premier Évangile s'efforce de détruire. Il ne combat

(1) P. 94. Thatsächlich gehören die Handlungen, welche die Vereinigung mit der Gottheit und die Sühne zum Zwecke hatten, wodurch der Zorn der Götter beschwichtigt werden sollte, und die magischen Riten, welche den Willen dieser Götter ändern oder direkten Einfluss auf die Kräfte der Natur ausüben sollten, der selben Kategorie an.

(2) P. 61.

(3) P. 49. A la p. 78, l'auteur, si prodigue de références, aurait pu citer la *RB.* 1893, p. 348.

(4) Voir le n° d'avril.

pas avec moins de vigueur le scandale de la croix, l'autorité des chefs religieux des Juifs, prêtres et scribes, et de la majorité du peuple lui-même, qui tous avaient rejeté le Christ et continuaient à combattre ses disciples, — enfin les idées juives sur le caractère politique du Royaume des Cieux. Aussi sans émettre une seule idée nouvelle, mais en réunissant les idées émises par Kaulen, Cornely et Zahn dans leurs *Introductions*, et par Schanz dans son *Commentaire*, nous avons proposé la thèse que voici :

« L'Évangéliste démontre par son récit :

1° En général : que Jésus de Nazareth est le Messie promis au peuple juif,

a malgré sa pauvreté, sa vie humble, sa passion et sa mort sur la croix;

b malgré l'incrédulité et l'opposition des chefs et de la majorité du peuple.

2° En particulier il insiste sur la vérité, que l'Église, fondée par Jésus, est le royaume du Messie, prédit par les prophètes,

a malgré l'opinion juive, qui attendait un royaume messianique terrestre, et

b malgré la destination exclusive de l'ancienne Loi pour les Juifs seuls.

Au développement de cette thèse nous avons consacré près de soixante pages (*Studien*, t. LIV, p. 122-178), tout en nous contentant le plus souvent d'une indication sommaire des données vraiment écrasantes du texte évangélique.

Nous n'avons pas traité *ex professo* la question synoptique, ni même celle des sources de l'Évangile de saint Matthieu. Mais à la seule étude du contenu du livre on est frappé par l'unité grandiose de conception, qui dénote un historien très original, travaillant sous l'empire d'une idée sublime sur une matière très familière, plutôt qu'un compilateur cousant ensemble ou arrangeant laborieusement des extraits de diverses sources écrites.

Nous ne nions pas toutefois que l'Évangéliste ait pu avoir en mains quelque écrit antérieur, mais jusqu'ici cela est loin d'être prouvé, et l'entreprise de reconstituer ces sources ou de leur assigner les diverses parties de l'Évangile est au moins prématurée.

Ensuite, tous les préjugés juifs, que l'auteur prend à partie, étant bien plus répandus et plus profondément enracinés en Palestine que dans la diaspora, toute la tendance du livre plaide éloquemment pour un auteur palestinien, écrivant pour ses compatriotes. L'expression ἡ γῆ ἐκείνη ne s'y oppose pas. Elle ne désigne pas la Palestine entière, mais tout au plus la Galilée (comp. *Mr.* 1, 28) ou même une contrée encore plus restreinte, comme le γῆ de *Mt.* 2, 6; 4, 15; *Jean* 3, 22; 10, 15; 11, 24. Surtout *Mt.* 9, 31, où les deux aveugles guéris divulguent le nom de Jésus « dans ce pays entier », il est impossible d'y voir *toute la Palestine*. Aussi Baljon lui-même (*Comm.*, p. 147) en l'expliquant de la sorte, se voit contraint de la qualifier d'exagération populaire.

Dans un ouvrage antérieur, *Inleiding op de Boeken des Nieuwen Verbonds* (= Introduction aux livres du N. T.), 1893, p. 120, l'auteur avait vu dans *Mt.* 7, 22; 13, 41; 24, 12 « une polémique contre un libertinisme ethnico-chrétien », trahissant un livre « destiné à des lecteurs qui parlaient grec et vivaient dans un entourage ethnico-chrétien ». Maintenant dans son *Commentaire* il laisse dormir en paix cet argument, et cela avec d'autant plus de raison que ces textes font partie de péricopes qu'il attribue aux *Logia* araméens de saint Matthieu. En Palestine sans doute, comme partout ailleurs, il y avait les « faiseurs d'iniquités » dont parlent ces passages.

Le nom de *Logia* du reste, même en supposant l'existence d'une « source apostolique » araméenne, n'a aucune raison d'être. Nous nous refusons même à croire que dans le fameux texte de Papias l'*Évangile* de saint Matthieu soit *directement* exprimé par le mot λόγια, comme c'est encore l'opinion de Zahn (*Einleitung*, II,

p. 255). La phrase nous est citée par Eusèbe sans la moindre indication du contexte : Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Eh bien, de quel droit fait-on de τὰ λόγια le titre d'un livre? De quel droit même peut-on y voir *tout* le contenu d'un livre? La signification ordinaire et naturelle du mot est celle d'*effata*, *paroles*. Le livre de Papias traitait des paroles du Seigneur : c'était une Λογίων Κυριακῶν ἐξήγησις. Dans la phrase détachée par Eusèbe d'un contexte entièrement inconnu, il parle de certains λόγια, également inconnus, et il dit de ces λόγια inconnus : d'une part (μὲν) Matthieu les a écrits en hébreu, et d'autre part (δὲ) chacun les a traduits comme il pouvait. Dans le dernier bout de phrase il s'agit d'une traduction *orale*, non pas de l'*Évangile* de saint Matthieu, mais de *paroles* du Christ, contenues dans cet Évangile (Comp. Belser, *Theol. Quartalschrift*, 1898, p. 196 suiv.; Zahn., *l. c.*, p. 254-259; 265 suiv.). Le αὐτὰ de cette phrase-ci se rapporte évidemment à τὰ λόγια de la phrase précédente. Pourquoi donc ces λόγια indiqueraient-ils l'Évangile en entier, ou le contenu total de l'Évangile, au lieu de certaines *paroles* déterminées, dont l'auteur parlait dans son contexte? Ce contexte reste un mystère, mais on peut conjecturer que les quelques mots qui nous sont conservés, ont dû servir à faire comprendre pourquoi dans les Églises de l'Asie Mineure certaines paroles du Sauveur étaient expliquées ou même traduites de diverses manières, et même de certaine façon qui ne convenait pas avec le texte du *Matthieu* grec.

Ainsi Papias n'a pas *dit* que saint Matthieu a écrit en « hébreu » son *Évangile;* il a dit que l'Évangéliste a écrit en « hébreu » certains λόγια, qui dans son contexte étaient sans doute bien déterminés, mais qui nous restent inconnus. Les paroles de Papias ne nous disent pas non plus que saint Matthieu les a écrits *dans son Évangile.* Cela résulte plutôt de la manière dont les paroles de Papias sont citées par Eusèbe. Et celui-ci, ayant en main le contexte de Papias, ne peut s'y être trompé, d'autant moins que l'histoire ne connaît pas d'autre écrit de saint Matthieu. (Comp. *Studien*, t. LIV, p. 487-489.)

Une extravagance de M. Bolland a appelé notre attention sur un passage de l'Épître de *Barnabé*, qui n'est pas sans importance pour l'histoire du Canon du N. T. Le professeur de Leyde voit dans *Mt.* 22, 14 : « Multi sunt vocati, pauci vero electi » une interpolation empruntée à *Barn.* 4, 14. On sait que ce dernier texte est plutôt une des plus anciennes citations de l'Évangile, et que le mot γέγραπται y met l'Évangile au rang d'Écriture sainte. Le contexte prouve encore que l'auteur avait devant les yeux les deux parties de la parabole de *Mt.* 22, 1-13. La doctrine de *Barn.* 4, 13 — il ne suffit pas d'être *entré* dans le Royaume des Cieux — est une application de *Mt.* 22, 11-13 (l'homme sans vêtement nuptial); tandis que *Barn.* 4, 14 — l'exemple des Juifs — se rapporte à *Mt.* 22, 1-10 (les invités « indignes »).

Mais ce qui suit chez *Barn.* est peut-être encore plus remarquable et moins connu. Si nous comprenons le passage, il en résulte plus clairement encore que *Barn.* possédait déjà un N. T. (plus ou moins complet), et qu'il le met absolument au même rang que les livres de l'A. T. Voici le texte : Εἰς τοῦτο γὰρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος. Γέγραπται γὰρ περὶ αὐτοῦ ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς (*Barn.* 5, 1 s.).

La dernière phrase, il est vrai, pourrait être plus claire et plus explicite. Mais nous n'y voyons qu'un seul sens. D'après la signification usuelle du mot γέγραπται il s'agit d'Écritures *inspirées*, qui parlent du Sauveur (περὶ αὐτοῦ). De ces Écritures inspirées il y a deux espèces : les unes sont écrites πρὸς τὸν Ἰσραήλ, l'Ancien Testament; les autres πρὸς ἡμᾶς, le Nouveau Testament. La phrase est une explication (γάρ) de la phrase

précédente, et celle-ci a deux membres. Le premier (= le but de la mort de Jésus est notre sanctification par la rémission des péchés) est emprunté à l'A. T. : l'auteur le prouve dans le verset suivant par une prophétie d'Isaïe; le second membre (= la rémission des péchés se fait comme par l'aspersion du sang de J.-C.) est une doctrine du N. T. (*Hebr.* 10, 22; 12, 24; I *Pe.* 1, 2). — Le reste du chapitre semble confirmer cette explication. Il faut rendre grâces à Dieu, dit le v. 5, qui nous a fait connaître le passé (= ce qui est écrit dans l'A. T. pour Israël) et encore le présent et l'avenir (= le contenu du N. T.). Sous d'autres rapports ensuite les Prophètes (v. 6) sont opposés à J.-C. et au « nouveau peuple » (v. 7), et la révélation faite à Israël par des miracles et signes (v. 8) à l'élection des Apôtres comme prédicateurs de l'Évangile (v. 9). Nous croyons donc avoir ici un texte, et peut-être le texte le plus ancien, qui mentionne les écrits de l'A. et du N. T. comme deux parties distinctes de l'Écriture inspirée. Et quoique l'âge de l'Épître de *Barnabé* ne soit pas établi avec toute la précision désirable, elle est certainement bien antérieure à l'époque où la plupart des critiques font naître l'idée d'un Canon du N. T., d'autorité divine, égale à celle des Écritures juives. Malheureusement *Barnabé* ne nous dit pas *quels* livres appartenaient à son Canon nouveau, en dehors de l'Évangile de saint Matthieu, dont il venait de citer quelques paroles. (Comp. *Studiën*, t. LV, p. 146-152.)

Un autre savant néerlandais s'est occupé des problèmes difficiles qui se rattachent à la chronologie des Évangiles. C'est le Révérend Père F. J. P. G. van Etten, procureur général de l'ordre de Saint-Augustin, à Rome, auteur d'une excellente *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, de deux volumes sur la *Palestine* et d'autres ouvrages historiques en langue néerlandaise. L'opuscule récent est écrit en latin : *Disquisitio chronologica quo tempore et quamdiu Verbum incarnatum homo vixerit inter homines in terra.* (Rome, Desclée, Lefebvre et Cie, 1900.)

Nous devons nous borner ici aux principales conclusions, que nous tirons de la *Chronologica Christi vitæ tabella*, qui termine l'opuscule, p. 59-62 :

748 U. C. avant l'été Sentius Saturninus ordonne le recensement de la Judée;
25 décembre : nativité de N.-S.
750 » » 6 janvier : adoration des Mages;
29 mars — 2 avril : mort d'Hérode le Grand.
Après la mort d'Hérode, P. Sulpitius Quirinius termine le recensement.
778 » » = 25 après J.-C. En septembre : commencement de la prédication de saint Jean.
20 (?) novembre : baptême de Jésus.
782 » » = 29 » » 18 mars : mort du Sauveur.

On nous permettra de noter une phrase plus ou moins ambiguë de la page 38 : « Si Christus habuisset circiter 30 annos anno decimo quarto imperii Tiberii Cæsaris *post mortem Augusti*, sive anno 882 U. C., Christus natus fuisset anno 752 U. C. seu post mortem Herodis, quod a nemine admittitur ». Il est très vrai que personne ne place la nativité du Sauveur après la mort d'Hérode. Mais il y a des auteurs sérieux (F. Riess, S. J., *Das Geburtsjahr Christi*, 1880; *Nochmals das Geburtsjahr Christi*, 1883; Neteler, *Untersuchung neutestamentlicher Zeitverhältnisse*, 1894) qui le font naître en 752 U. C., en renvoyant la mort d'Hérode au printemps de l'année suivante, 753. Et sans méconnaître la valeur des arguments que le R. P. Van Etten fait valoir pour fixer la mort d'Hérode en 750 (p. 9-13), on peut regretter qu'il n'ait pas traité *ex professo* le système et les arguments du Père Riess. Nous soupçonnons même, d'après la phrase

citée, qu'il ne les a pas connus. Mais si c'est une lacune regrettable, la valeur de ce qu'il a donné n'en dépend pas.

M. le docteur W. C. van Manen, professeur à Leyde, vient de publier un opuscule de 126 pages, intitulé *Handleiding voor de oudchristelijke letterkunde* (= Guide pour l'ancienne littérature chrétienne). Il est destiné aux étudiants qui suivent les cours de l'auteur, et ne contient guère qu'un résumé de ces cours, en forme de thèses, ayant trait à la littérature chrétienne antérieure à saint Irénée. Nous croyons pouvoir résumer en très peu de mots ce que l'auteur dit du N. T. *Tous* les livres du N. T. sont des ouvrages pseudépigraphiques, d'auteurs inconnus, datant presque tous du second quart du second siècle. Le premier Évangile est daté de « la première moitié » de ce siècle, mais « non pas après 140 », l'Épître aux Romains « peut-être vers 120 », la II *Petri* vers 170. Des quatorze Épîtres pauliniennes il n'y en a pas deux qui sont attribuées au même auteur; les cinq écrits joanniques sont décidément de cinq auteurs différents. Et « le temps approche..... où l'on ne parlera plus de la « génuinité » d'épîtres qui nous sont parvenues de l'antiquité chrétienne » (p. 33). Voilà la position actuelle de l'extrême gauche en Hollande.

Un pasteur protestant, M. J.-R. van Eerde, nous donne : *De verborgen zin van het vierde Evangelie* (= le sens caché du quatrième Évangile) : 200 pages de pure fantaisie et parfois d'un comique irrésistible. A côté du « sens caché » on y trouve indiquées les sources où l'Évangéliste a puisé la matière de ces récits et le plan de son livre. Ce sont les six jours de la création, le livre de Josué, l'histoire de Samson, de Gédéon, de Jephté, etc., des textes prophétiques de l'A. T., les douze signes du zodiaque et toute la « milice des cieux ». Il y a des combinaisons à donner le vertige. Le récit de la résurrection (*Jean* 20, 1-29) est tiré en grande partie du Chant de la Vigne (*Is.* 5, 1-18). Chez le prophète il y a une tour (*migdal*) dans la vigne, chez saint Jean il y a « Maria *Magdalena* »; celle-ci *s'inclinant* vers le tombeau représente les orgueilleux *humiliés* d'Isaïe, comme les *sept démons* de la Madeleine (*Luc* 8. 2) ne sont que les *sept femmes* d'*Is.* 4, 1. Les « 300 deniers » (*sicles*), prix du nard précieux de Marie (*Jean* 12, 5), sont une transformation des 300 *chacals* de Samson et des 300 « chiens » (= 300 hommes buvant « comme des chiens ») de Gédéon. Bref si M. van Eerde avait voulu ensevelir l'explication « symbolique » du quatrième Évangile sous une montagne de ridicule, il n'aurait pas mal réussi. Ce ne serait du reste qu'une imitation de l'un des mille procédés incroyables qu'il attribue à l'Évangéliste. Celui-ci p. e. dans le discours sublime sur le pain de vie (ch. 6) a simplement voulu ridiculiser « les croyances crudes et sensuelles de ses contemporains à propos de la Cène » !

Mentionnons en terminant deux commentaires protestants *populaires* : celui de l'*Épître catholique de l'apôtre Jacques*, par M. J. H. Donner (Leyde, 1900), et celui de l'*Apocalypse*, intitulé *Het boek der toekomst* (= le livre de l'avenir), par M. le docteur J. H. Gunning J. Hz., pasteur à Utrecht (Utrecht, 1900). Tous les deux sont écrits dans un esprit chrétien. M. Gunning, dans l'Introduction de son beau volume (446 pages), fait l'éloge de la critique, mais « d'une critique dans le Saint-Esprit, une critique dans la foi, qui a appris à soumettre à la folie de la croix sa propre sagesse et sa propre manière de voir » (p. 11). Aussi laisse-t-il à l'apôtre saint Jean l'Apocalypse aussi bien que l'Évangile. Dans le brillant commentaire on oublie les détails de l'exégèse par la fascination des enseignements pratiques, souvent beaux, éloquents, foncièrement chrétiens. A propos de la « prostituée » de Babylone on se heurte, il est vrai, à des déclamations d'un autre âge contre la « Rome papale ». Néanmoins

l'auteur n'attend guère la victoire finale des églises protestantes, dont il déplore amèrement la décomposition progressive. Parmi ses coreligionnaires « il n'y a personne qui ne sente de temps à autre son cœur serré par la question anxieuse : Suis-je en vérité où je dois être? Est-ce que vraiment j'appartiens à la vraie Église du Christ »? (p. 113). En comparant ces divers passages le lecteur catholique éprouve à son tour un serrement de cœur, une pitié profonde envers un prédicateur du Christ, si convaincu et si éloquent, si pénétré d'horreur pour l'indifférentisme et le rationalisme, qui envahissent « la commune du Seigneur, plus que jamais semblable à des brebis sans pasteurs », — mais trop enveloppé dans un nuage de préjugés séculaires pour voir le soleil de la vérité catholique.

J. P. VAN KASTEREN, S. J.

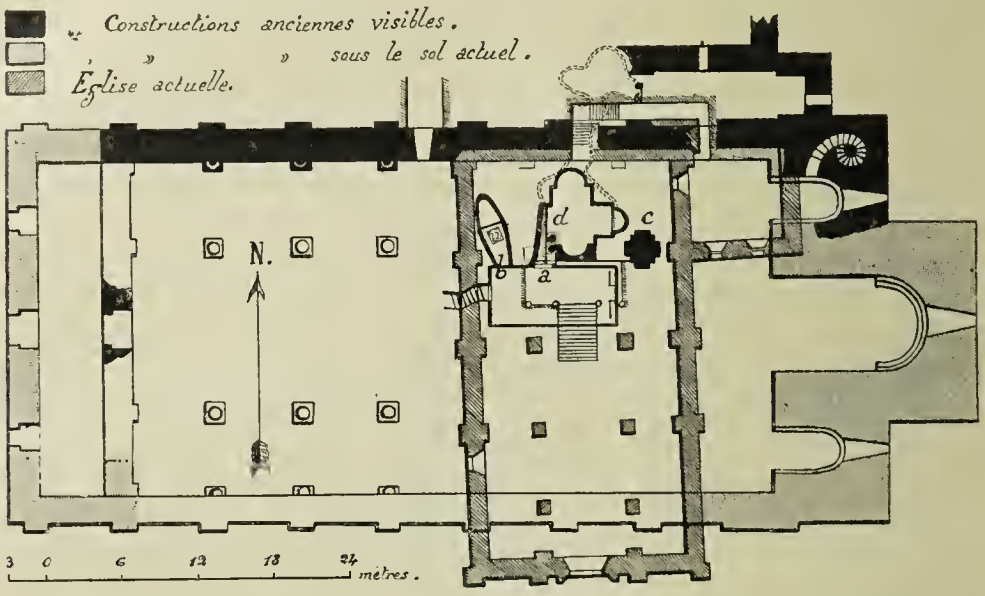
Maestricht, 13 décembre 1900.

Palestine. — *Le Mont Thabor* que publiait il y a un an le R. P. Barnabé d'Alsace, O. F. M., vient d'être complété par une importante étude du même auteur (1). Le premier ouvrage retraçait le cycle des souvenirs qui ont consacré la célèbre montagne de Galilée. On a déjà lu avec intérêt cet exposé historique précis et complet, dont le but était surtout de mettre en lumière la gloire capitale du Thabor et son titre à la vénération chrétienne : la Transfiguration de N.-S. sur ce majestueux sommet. La description des vastes ruines, mises à jour en grande partie par les travaux mêmes du P. Barnabé, est particulièrement attrayante. Des plans et des vues placent sous les yeux les vestiges de la forteresse antique, les restes du sanctuaire avec sa disposition originale inspirée par le mot : « faisons ici trois tentes » (Mt. **17** 4), et maint autre débris du passé. Dans le texte on peut suivre pas à pas les vicissitudes du lieu saint et le développement de la tradition. On sait que l'authenticité du sanctuaire a eu ses contradicteurs; tout récemment encore le R. P. Lammens S. J. déclarait ne pouvoir admettre la Transfiguration au Thabor (*El-Machriq*, 1900, p. 751) et ne paraissait pas convaincu même qu'il existât une tradition *ecclésiastique* à ce sujet. Les adversaires auront à se préoccuper désormais de la démonstration érudite qui justifie les titres séculaires de la sainte montagne. — Le second ouvrage signalé revendique, avec des autorités sérieuses à l'appui, une dernière prérogative du Mont de Galilée : après sa résurrection Jésus s'y serait manifesté aux disciples et « à plus de cinq cents frères » (Mt. **28** 16, I Cor. **15** 6). Il fait justice d'une prétendue *Galilée* qui aurait existé au mont des Oliviers, voire même au mont Sion : théorie mise en cours sur la foi de certains apocryphes ou par des préoccupations exégétiques et accréditée progressivement à partir du XIIe et du XIIIe siècle. C'est le poète grec Perdicas d'Éphèse, en 1250, qui est responsable d'avoir donné « le premier le nom de Mont Galilée à la cime septentrionale de la montagne des Oliviers » (p. 73). Le R. P. Barnabé montre clairement et avec une documentation très ample que ce bouleversement de l'ancienne tradition ne se produisit qu'à l'époque des Croisades, à ce moment où la ferveur des pèlerins d'Occident était guidée par plus d'enthousiasme que de discernement. Le volume élégamment exécuté fait honneur aux presses de la Custodie franciscaine de Terre Sainte.

Le R. Fr. Benoît Vlaminck, O. F. M., publie les résultats des fouilles qu'il a exécutées en ces dernières années au *sanctuaire de Nazareth*. Il a bien voulu, avec une

(1) *Le Mont Thabor : notices histor. et descriptives :* in-8°, illustré ; Paris. Picard. 1900. — *La montagne de Galilée où le Seigneur apparut aux Apôtres*, Mt. XXVIII, 16. *est le Mont Thabor :* in-8° avec un plan topographique. Jerusalem, 1901.

obligeance dont nous sommes heureux de le remercier ici, nous autoriser à reproduire son plan d'ensemble. On voit qu'il a recouvré l'antique disposition du lieu saint : une



basilique spacieuse, normalement orientée; dans le bas-côté septentrional, la grotte de l'Annonciation, avec trois absidioles en forme de trèfle : celle de l'orient a conservé des traces de mosaïques sur ses parois; c'est là sans doute qu'était jadis l'autel. La maison de la T. Sainte Vierge était appuyée contre le rocher de la grotte, au sud, couvrant l'espace occupé aujourd'hui par des chapelles de l'Ange et de S. Joachim et le grand escalier. Elle avait ses entrées extérieures à l'ouest, où a été retrouvé un escalier ancien, et à l'est, et communiquait avec la grotte par une porte septentrionale, transformée dans les travaux postérieurs, mais découverte par le Fr. Benoît derrière le moderne autel de l'Ange (a). Au sud-ouest de la grotte il a mis à jour une chambre ornée de mosaïques byzantines (b), avec l'inscription : Κωνωνος διακ(ονου) Ἱεροσολυμων; elle contenait encore des débris de la sépulture, que les anciens pèlerins vénéraient comme celle de S. Joseph, mais détruite dans les dévastations successives du sanctuaire. Le gros pilier (c) découvert derrière l'abside orientale supportait sans doute une colonne de l'église supérieure. Pour servir d'appui à celle de la travée suivante on avait dressé, dans la grotte elle-même, les deux colonnes (d) dites maintenant de la Vierge et de l'Ange. Outre le plan ci-joint, un plan détaillé de la grotte, un dessin des mosaïques et le fac-similé d'un graffite arménien au nom d'un pèlerin, complètent la description; ces faits nouveaux sont une précieuse contribution à la connaissance plus approfondie de ce lieu particulièrement cher à la piété chrétienne.

Le R. P. L. Cré, des Pères Blancs, a publié dans *La Terre Sainte* (1901, n^os^ des 15 fév. et 1er mars) une étude sur « L'Éléona et autres sanctuaires de Jérusalem reconnus à Rome dans la mosaïque du IVe siècle de Sainte-Pudentienne » (Cf. RB. 1900, p. 483 ss.). On se souvient qu'au Congrès d'archéologie chrétienne, l'année dernière, à Rome, le savant religieux avait précisé déjà avec beaucoup de bonheur les sanctuaires de la Jérusalem byzantine, indiqués en bloc par ses devanciers. Il a bien voulu, même avant la publication de son mémoire, faire bénéficier de son intéressante découverte les auditeurs des conférences publiques de Saint-Étienne. La comparaison

instituée entre la mosaïque romaine et celle de Mâdabâ fournit quelques résultats précieux. En voici un exemple : entre l'emplacement du Temple et les églises de Sion et de Sainte-Marie-la-Neuve dans le plan de Mâdabâ est figuré un monument que sa voûte arrondie et sa couleur distinguent à la fois des basiliques et des maisons privées (voy. *x* dans le pl. chromol. de *RB.* juillet 1897); il se retrouve avec les mêmes particularités à Sainte-Pudentienne. Le P. Cré propose d'y voir un édifice chrétien érigé en souvenir d'une scène de la Passion sur l'emplacement du palais des Asmonéens, situé comme on sait sur la pointe nord-est de la grande colline occidentale, en face du Temple. Les sanctuaires du Mont des Oliviers : l'église de l'*Imbomon* au lieu de l'Ascension et celle de l'*Éléona* (1), comme les appelait sainte Sylvie, font l'objet d'un examen plus détaillé, illustré de bonnes gravures. C'est le mérite du P. Cré d'avoir en ces dernières années retrouvé le sanctuaire primitif du Mont des Oliviers · la basilique dont la piété de Constantin et de sainte Hélène avait orné la retraite favorite de Jésus et de ses apôtres; le témoignage précis que la mosaïque de Rome apporte aujourd'hui à l'argumentation savamment établie dans *La Crypte du Credo* (Paris, 1897) en est le plus juste éloge.

Un pavement de mosaïque contenant une inscription en hébreu carré a été trouvé par les Pères Franciscains dans l'ancienne église de Kefr-kenna, non loin au nord de Nazareth. C'est le premier monument connu en ce genre et il est par malheur assez mal conservé. L'inscription encadrée dans un cartouche dont il reste des traces était écrite en plusieurs colonnes séparées par un large trait vertical. Le premier registre compte quatre lignes, on croirait même distinguer sur la photographie les débris d'une cinquième; du second il ne reste que le début des trois lignes du milieu. M. Clermont-Ganneau (2) a donné du texte un déchiffrement provisoire établi sur une photographie perspective où les caractères déformés sont parfois obscurs : voici la traduction qu'il propose : « En bon souvenir; Yoseh (= Joseph), fils de Tanhoum, fils de Bitah (?) et ses fils (?), lesquels ont fait (?) cette TBLH, que soit pour eux la bénédiction..... cette T [BLH ?]..... bénédiction pour (?) [eux, ou : pour toujours?]... » טבלה, dont la lecture n'est pas absolument certaine, signifie-t-il « la mosaïque elle-même, dont l'ensemble constituait une sorte de *tabula tessellata* »? ou « une sorte de baptistère dont la mosaïque aurait tapissé le sol »? — rac. sémitique טבל, *baigner* — ou enfin quelque chose d'analogue à l'araméen chrétien טבליתא « la *table* de l'autel »? M. Cl.-G. s'est borné à ces suggestions en attendant de reprendre plus à fond dans son Recueil d'archéologie l'examen du problème, comme aussi celui de la nature de ce texte et de l'origine de la mosaïque. A ce propos il signale le rapprochement intéressant entre le juif Joseph de l'inscription et son célèbre homonyme du IVe siècle, Joseph de Tibériade, converti du judaïsme à la foi chrétienne, devenu comte de l'Empire sous Constantin et fondateur de nombreuses églises en Galilée. (S. Épiphane, *Adv. haeres...*, XXX 4-12; Mig., *PG.*, XLI, 409 ss.)

Un mémoire de M. W. Kubitschek sur *la carte mosaïque de Palestine* trouvée à Mâdabâ a paru à la fin de 1900 dans l'organe de la Société de Géographie de Vienne (fasc. 11-12, pp. 335-380). Le savant professeur décrit la transjordane, Mâdabâ, la découverte et la situation de la carte, dont il aborde l'étude non sans avoir déploré comme il convient le manque d'une reproduction fidèle et artistique. L'exécution

(1) Le P. Cré pense que ce nom d'Éléona se cache encore sous le البنة d'Eutychius énumérant les églises ruinées par les Perses; cf. *RB.* 1899, p. 146.

(2) Académie des Inscr. et B.-L., séance du 2 novembre 1900; voyez Comptes rendus, p. 553 ss.

technique lui paraît faible ; le mosaïste ignore la perspective et tend comme il peut par des procédés tout conventionnels les traits saillants du pays et des localités qu'il figure, un peu à la façon des caricaturistes qui posent des têtes volumineuses sur de très petits corps (p. 348). Et pour qu'on ne croie pas cette impression funeste causée par les méchantes reproductions qu'il a sous la main, M. Kubitschek professe hautement son scepticisme (p. 341) sur la valeur attribuée au monument par ceux qui l'ont étudié sur place ; il ne croit ni à la fidélité du dessin ni au sens exquis de la couleur tant célébrés chez ce primitif qui ne pouvait devancer à ce point le savoir de son temps. Rien d'original dans cette œuvre qui n'est qu'une pas très heureuse copie de la carte de Judée dressée par Eusèbe ou un de ses disciples dessinant sur l'esquisse du maître (p. 361), carte dont l'existence est admise à l'encontre des arguments de Schulten (cf. *RB.* janv., p. 153). Des listes montrent la dépendance d'une partie des légendes vis-à-vis de l'*Onomasticon*, l'autre partie est laissée de côté. Les cartes de saint Jérôme (authentiques aussi) ont également été mises à profit, sans compter l'utilisation possible d'autres documents, au moins pour l'Égypte. M. K. pense que c'est peine perdue de chercher à identifier les détails du plan de Jérusalem et des autres vignettes de ville : le dessinateur n'a voulu dresser qu'un schéma et il n'était d'ailleurs pas en mesure de faire mieux ; pour représenter Jérusalem il a tracé une enceinte et placé dedans quelques édifices en forme de basiliques comme il place des poissons dans le Nil pour faire un fleuve et un couple de palmiers à Jéricho pour simuler la forêt. Tel est à peu près tout le bilan de cette étude possible au lendemain de la découverte, mais trop superficielle à trois ans d'étude ; la *Revue* est d'autant plus gênée pour la critiquer que M. Kubitschek a été plus bienveillant pour les travaux du P. Lagrange sur le sujet. Personne toutefois n'a prétendu établir l'identité des moindres détails de la célèbre mosaïque (cf. *RB.* 1897, p. 450), mais quand ceux qui en ont les moyens auront enfin fourni des reproductions chromolithographiques fidèles, Kubitschek devra y reconnaître mieux qu'un schéma gauche et dénué de tout sentiment de la réalité objective. A la condition du moins qu'il se servira de ces documents authentiques avec plus de précision qu'il n'a utilisé ce qui existe. Et à ce propos il sera bon de placer ici un mot d'explication sur les documents fournis par la *RB.* Dès le premier moment de la découverte la nécessité s'imposait d'une chromolithographie et le relevé de la mosaïque fut entrepris en ce sens. Il paraissait alors évident que le travail serait exécuté bientôt par les spécialistes et, ne pouvant faire les frais d'une aussi coûteuse publication, la direction de la *Revue* jugea opportun de mettre sans retard à la disposition des travailleurs un croquis réduit mais complet et dressé à l'échelle avec plus de souci de fidélité que d'élégance. Les photographies que publiait en même temps le P. Germer-Durand servaient de contrôle facile à ce croquis. Comme les spécialistes ne se mettaient pas en mouvement, le P. Lagrange publia un peu plus tard une chromolithographie du plan de Jérusalem ; il avait sous la main un calque et des photographies : il eût donc été facile d'éviter les « lignes massives » et « la gaucherie de dessin » que M. K. (p. 340) reproche à cette planche : il a seulement tort d'en accuser M. Ph. Berger, qui est très innocent du méfait commis par la *RB.* : mais le but était de faire apprécier l'avantage des couleurs et de faciliter l'intelligence du plan, non de redessiner une photographie. A tout le moins pouvait-on prendre déjà dans ces matériaux mieux que de « vagues indications » au sujet des mesures par exemple et des renseignements plus objectifs que dans les récits par ouï-dire écrits dans l'empressement du premier jour. Il faut espérer qu'on ne s'obstinera pas sans fin à déplorer ce que la sacristie et les dépendances de la mission grecque ont détruit du précieux document et d'autres détails à l'avenant ; le mal a été

assez grand pour qu'on ne l'exagère point : il sera donc entendu que l'église s'est élevée sur les fondements non arrachés de l'ancienne, qu'il n'y a point de sacristie et que les dépendances sont situées sur un tout autre point. Il serait puéril de relever la prédilection de M. K. pour les informations de seconde et troisième main qu'il fait passer volontiers les premières, comme aussi de signaler les inexactitudes typographiques même aussi sérieuses que « Rabachmoba » pour Λαραχμωϐα ou quand elles ont de l'importance comme les quatre coquilles Ἀδιαθείμ, Ἀρμοθέμ, Γαριζείμ, Εφραια, dans la seule note 2 p. 358, qui sont des leçons étrangères à la mosaïque. Il faut donc croire que M. le professeur Kubitschek copie mal ce que la *RB.* s'est efforcée de copier avec exactitude (1). [Fr. H. V.].

Zeitschrift des DPV., XXIII, 3 et 4. — M. Hartmann complète ses *Beiträge zur Kenntniss* der *Syrischen Stepp* par une série d'inscriptions grecques, des notes bibliographiques complémentaires et une table alphabétique des localités mentionnées au cours de cette importante étude. — De M. le comte von Mülinen : « contributions à la connaissance de la nature du cadastre turc ». Ces deux articles composent exclusivement le cahier.

XXIV, 1 (1901). — *Le pèlerinage à Jérusalem du duc de Saxe Henri le Pieux en* 1488, est un catalogue succinct des lieux en vénération à Jérusalem et aux alentours à la fin du xve siècle; le professeur Röhricht édite, p. 1-25, un Mss. complet de cette relation dont on n'avait encore que des fragments. — Dr. E. Littmann : *Une liste officielle des tribus bédouines de la transjordane*, 26-31. — M. L. Bauer a dressé le vocabulaire technique moderne du *vêtement* et de la *parure des Arabes de Palestine*, 32-38; malgré ce catalogue le langage de la mode chez les Arabes de race n'a pas encore adopté *banṭalon, kabbūt, lastik*, etc. Du même auteur deux notes sur la liste des appellatifs locaux publiée naguère par Socin, 39-40. — Recensions, 41-48 fin du cahier; prix des 48 pages : 3 marks.

PEFund Quarterly Stat., avril 1901. — Le Comité annonce un nouveau firman et la prochaine reprise des fouilles en Palestine. — M. Clermont-Ganneau : *Notes archéol. et épigr. sur la Palestine;* 1. un sceau médiéval de l'hôpital Saint-Lazare, à Jérusalem, avec d'importants détails topographiques; 2. les prétendues anses d'amphores juives du prof. Wright (cf. *RB. supra*, p. 334 s.); 3. l'exclamation amoureuse du *columbarium* d'es-Souq (cf. *op. c.*) où le nom final serait peut-être à lire Ἀνικατείδης « sans prénom, à la façon romaine », et le personnage pourrait n'être pas sans rapport avec les armées qui se heurtèrent à Raphia en 217; 4. les inscriptions romaines sur l'aqueduc des Vasques; 5. restauration d'un fragment grec trouvé à Bersabée et note sur le monastère de Silvanus près de Gerar. — M. Macalister termine son catalogue des estampilles rhodiennes de Tell Sandahannah et y joint une planche de fac-similés et la reproduction d'une amphore intacte. Il poursuit son étude très détaillée des tombes de l'ou. *er-Rabâby* avec de nombreux plans et con-

(1) Dans un appendice sur l'ère de Mâdabâ le savant professeur ayant à s'occuper du texte publié par le P. Germer-Durand *RB.* 1895, p. 590), le déclare « trop mal copié » pour l'utiliser. Le fac-simile présenté ayant été établi d'après un estampage de ce texte dont l'état est assez lamentable, la *Revue* se félicite de pouvoir tenir l'estampage à la disposition du docte spécialiste et estime que le déchiffrement sera plus louable que la délicatesse du procédé qui met gratuitement au compte de la gaucherie ou de l'inexactitude d'un éditeur les difficultés d'un texte. Dont avis.

sacre une note à un groupe de cavernes artificielles près de Tell Djedeidch à Kh. el-'Aïn; ces excavations lui ont paru d'un intérêt plus grand que les fameux souterrains de Beit-Djebrin et leur étude détaillée sera publiée dans le prochain mémoire général sur la dernière campagne de fouilles. — Le R. P. Cré, des PP. Blancs, décrit sa découverte d'un canal à la piscine Bethesda. — Plans de l'église de *Qoubeibeh* et des ruines voisines par M. Schick qui conclut à la possibilité d'Emmaüs en ce lieu distant de 37.600 pieds de Jérusalem en moyenne (soit 11 kilom. et demi environ). — M. Baldensperger étudie cette fois la femme bédouine, et une autre étude plus sommaire mais non sans intérêt est consacrée aux Bédouins par M. J. Zeller.

The Biblical World, février 1901. — M. J. Leeper publie des notes de voyage et quelques bonnes photographies sous le titre *The upper Jordan*. En *mars* le prof. W.-M. Ramsay décrit les ruines d'Éphèse avec nombre de vues. *Avril :* « Les puits de Bersabée » du prof. G. L. Robinson : récit très illustré d'une exploration qui date de mai 1900. Il y avait décidément sept puits : d'où le nom באר שבע. Le récent explorateur en a vu six et un paysan de Gaza lui a affirmé l'existence du septième qui a eu aussi sa photographie avec cette légende : *unopened well*, où on ne voit naturellement rien. Mais on a trouvé là, paraît-il, des pierres portant ces traces du frottement prolongé des cordes si caractéristiques dans les margelles de plusieurs autres puits. M. R. a indiqué la situation de ce puits et des autres dans un plan que peu de revues du vieux continent eussent accepté, mais que la revue de Chicago place en frontispice à la suite des affiches réclames dont l'exécution est très supérieure. — « Occupations et industries aux pays bibliques » est un titre sous lequel M. Masterman publie de judicieuses observations, quelques traits de folk-lore et encore des vues photographiques.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1901-1902 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Deo Creatore, de Angelis, de ultimo fine.* Feria IIIª, Vª et Sabbato, hora 8ª a. m.

R. P. Antoninus Jaussen.

Theologia moralis. — *De actibus humanis, de virtutibus in genere et de peccatis.* Feria IIª, IVª et VIª, hora 8ª a. m.

A. R. P. Alph. Azzopardi.

Philosophia. — *Ontologia, Cosmologia, Histoire de la philosophie.* Feria IIª, IIIª, IVª, VIª et Sabbato, hora 8ª a. m.

R. P. Vincentius Delau.

De Ecclesiâ. — Sabbato, hora 3 1/4 p. m.

R. P. Raphaël Savignac.

Exégèse du N. T. — *Évangile de S. Jean, Apocalypse.* — Lundi et vendredi à 4 h. 3/4 s.

R. P. Th. Calmes.

Théologie de l'A. T. et Épigraphie sémitique. — Mardi et samedi à 10 h. m.

R. P. M.-J. Lagrange.

Exégèse de l'A. T. — *Isaïe.* Mercredi à 10 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Géographie de la Terre Sainte et Archéologie biblique. — Lundi et vendredi à 10 h. m.

R. P. Hugues Vincent.

Langue hébraïque. — *Grammaire.* Mercredi et samedi à 3 h. 1/4 s.

R. P. H. Vincent.

Grec du N. T.— Lundi et vendredi à 3 h. 1/4 s.

R. P. Raphaël SAVIGNAC.

Langue araméenne. — Mardi et samedi à 9 h. m.

R. P. Raphaël SAVIGNAC.

Langue arabe. — Lundi et vendredi à 9 h. m.

R. P. Antonin JAUSSEN.

Langue assyrienne. — *Éléments.* Vendredi à 4 h. 1/2 s.

R. P. M.-J. LAGRANGE.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages :

Ier, du 14 au 19 octobre. — Djifneh, le tombeau de Josué, Naplouse, ʿAboud, Rentis, Lydda, Modin, Bethoron, Emmaüs Qoubeibeh, Jérusalem (15 francs par jour).

IIe, départ de Suez le 11 février. — Aʿyoun Mousa, Ouâdy Sidreh, ou. Gharandel, ou. Maghâra, ou. Feirân, ascension du Serbal, couvent de Sainte-Catherine (séjour de trois jours, ascension du Djébel Mousa et du dj. Katherin), ou. ech-Cheikh, ou. el-ʿAïn, ʿAïn Nouéba, ʿAqaba. Retour par Gaza ou Pétra. (Le voyage du Sinaï est à 25 francs par jour; environ 35 jours.)

LE NOM DIVIN

EST-IL INTENSIF EN HÉBREU?

Il est dans la Bible toute une série de locutions que les commentateurs interprètent un peu à l'aventure, sans principes fixes et selon l'inspiration du moment. Je parle des expressions comme celles-ci : les montagnes de Dieu, les arbres de Dieu, les jardins de Dieu, les fleuves de Dieu; ou, dans un ordre d'idées tout différent, des luttes de Dieu, un sommeil de Dieu, un prince de Dieu, une semence de Dieu, une récompense de Dieu; enfin, pour des cas beaucoup plus douteux que nous aurons à discuter au cours de cette étude, des lions de Dieu, une armée de Dieu, une étendue de Dieu, une flamme de Dieu, des ténèbres de Dieu.

Le célèbre lexicographe Gesenius a émis cet aphorisme : Une chose est dite de Dieu quand elle est éminente en son genre (1). Beaucoup de savants, appartenant à toutes les écoles, répètent ces mots comme un axiome sans pourtant s'accorder sur l'explication. Pour Gesenius la raison d'être de cette locution c'est l'habitude où étaient les anciens d'attribuer à la divinité tout ce qu'il y a de plus excellent. König, dans sa magistrale grammaire, compte au nombre des six manières de former en hébreu le superlatif l'addition d'un nom divin, qui met ainsi l'objet en rapport avec la divinité et par là même lui confère l'excellence (2). Plusieurs essayent de déterminer davantage cette relation spéciale : c'est, au gré des uns, la relation de la créature à son créateur et les arbres de Dieu sont des arbres plantés par le Très-Haut, arrosés de sa main (3); c'est, au dire des autres, la relation de la demeure à celui qui l'habite et les montagnes de Dieu, les jardins de Dieu,

(1) Gesenius, *Thesaurus*, 1835, p. 48; Gesenius-Buhl, 13e édit. 1899, p. 45. Gesenius n'est pas le premier à formuler ce principe : on le trouve équivalemment dans Rosenmüller, Schultens, Storr, etc.

(2) König, *Syntax der hebräischen Sprache*, 1897, p. 316, donne 22 références qui toutes seront examinées au cours de cette étude.

(3) Rosenmüller, Ps. LXXX, 11; CIV, 16; mais il est inconstant dans ses opinions. Cf. Ps. XXXVI, 7; LXVIII, 16.

sont simplement des lieux où la divinité est censée demeurer (1). La plupart, il faut en convenir, ne paraissent pas avoir sur tous ces sujets des opinions bien assises et oscillent à droite ou à gauche suivant les circonstances. Il m'a semblé qu'un nouvel examen de la question ne serait pas sans intérêt ni sans fruit.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, écartons avec soin quelques équivoques.

1) Quand je nomme la justice de Dieu, la bonté de Dieu, la sagesse de Dieu, la science de Dieu, la puissance de Dieu, je désigne la justice souveraine, la bonté sans mélange, la sagesse incommensurable, la science infaillible, la puissance sans bornes. Est-ce parce que le nom de Dieu, accolé à un autre nom, donne à ce dernier une idée de grandeur et l'élève pour ainsi dire au superlatif? Non sans doute; c'est que tous les attributs de Dieu sont infinis comme son être. Ici le génitif conserve sa valeur possessive. Seulement l'objet possédé est éminent par lui-même : le nom de Dieu le distingue et le détermine; il ne lui confère pas l'excellence.

2) Comme toutes les langues primitives, l'hébreu fait de l'anthropomorphisme un usage très étendu. On oublie ou on néglige les causes secondes; on voit dans les grands phénomènes naturels des manifestations directes de l'activité divine; alors la foudre devient le feu ou la flamme de Dieu, le tonnerre est la voix de Dieu, le firmament est le voile de Dieu, les vents et les tempêtes sont les messagers de Dieu, les nuées sont le char ou le trône de Dieu et ainsi de suite. Le nom divin donne-t-il à l'objet une valeur superlative? Pas le moins du monde et, en traduisant la voix de Dieu ou du Seigneur par une voix puissante, on ferait un contresens pommé. Il y a là seulement une conception anthropomorphique de la divinité, conception propre à la poésie, tout comme dans ces autres locutions : l'œil de Dieu, la bouche de Dieu, le nez de Dieu, l'oreille de Dieu, les pieds et les mains de Dieu.

3) Gardons-nous également de confondre les expressions qui nous occupent avec des manières de parler toutes différentes. Nemrod, dit l'Écriture, fut un vaillant chasseur devant Jéhova (Gen. x, 9). Les habitants de Sodome étaient d'insignes pécheurs devant Jéhova (Gen. xiii, 13). Ninive était une grande ville pour Dieu (Jon. ii, 3, hébreu). Ici le sens n'est pas obscur : avoir une qualité ou un défaut devant Dieu ou, ce qui revient au même, aux yeux de Dieu, c'est l'avoir réellement et non seulement pour les hommes, qui sont dupes des

(1) Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte*, 2e édit. 1899, p. 274.

apparences, mais pour celui-là même qui sonde les reins et les cœurs.

4) Enfin évitons avec scrupule tout jugement a priori. En hébreu, nul ne l'ignore, la pénurie des adjectifs est extrême. On y supplée par des génitifs qui qualifient le mot précédent. On dit : maison de sainteté, œuvres de grâce, témoin de vérité, homme de courage, etc. Cet hébraïsme si fréquent a passé dans le grec des Septante et du Nouveau Testament, où l'on rencontre à chaque page des expressions comme les suivantes : une doctrine de vanité pour une doctrine vaine, le fils de son amour pour son fils bien-aimé. Plusieurs de ces locutions ont maintenant droit de cité dans notre langue. Il ne faudrait donc pas s'étonner qu'une montagne de Dieu voulût dire une montagne divine et ainsi du reste. Il faudrait d'autant moins en être surpris que les poètes grecs divinisaient toutes choses et parlaient sans façon du divin Achille ou de la mer divine et que nous nous permettons nous-mêmes ces apothéoses lorsque, devant un objet qui ravit notre admiration, nous laissons échapper ce cri : C'est divin! Mais il ne s'agit pas de savoir ce que pourraient signifier les expressions génitives dont le nom de Dieu forme le second élément; nous examinons ce qu'elles signifient en effet et nous procédons à cette recherche par la méthode empirique sans aucun a priori.

*
* *

Il est fait assez souvent mention dans l'Écriture *des montagnes de Dieu* ou de Jéhova mais pour désigner seulement cinq objets différents : 1) Le mont Sion, 2) L'Horeb ou le Sinaï, 3) une colline de la tribu de Benjamin, 4) les hauteurs de Basan, 5) et, en général, des sommets indéterminés qui symbolisent la justice de Dieu.

Pour Sion, le changement de nom a lieu en pleine lumière historique. Sion ne devient la montagne sainte, ou la montagne de Dieu, ou la montagne de Jéhova, où la montagne de la maison du Seigneur, ou la montagne du Seigneur des armées, que lorsque Jéhova y fixe sa demeure. Le mont Sion est le mont de Jéhova au même titre que la Judée ou la Palestine est la terre de Jéhova : il l'a choisi, il y réside, c'est sa part d'héritage et sa capitale. Tout cela n'a lieu qu'à partir de David qui transporte l'arche sur l'aire d'Ornan, dans un tabernacle bâti exprès. Auparavant, l'Ophel avec le Moria qui lui est contigu, c'est-à-dire tout le mont Sion, était en possession des Jébuséens. Jouissait-il, dès cette époque, d'une sainteté spéciale? Rien ne l'indique. Plus tard, il est vrai, on le surnomma Moria (1) — appellation qui semble n'avoir ja-

(1) II Par. III, 1 : « In monte Moria, qui demonstratus fuerat David ». Aucune allusion au sacrifice d'Abraham. C'est le seul passage de l'Écriture où le Sion soit appelé Moria.

mais été courante — soit en souvenir du sacrifice d'Abraham, offert sur une montagne du pays de Moria et que la tradition postérieure localisa sur le Sion, soit par allusion à la parole du patriarche passée en proverbe : « Sur la montagne Jéhova pourvoira » (1) au sacrifice. Quoi qu'il en soit, la sainteté du mont Sion et son appartenance à Dieu est partout rattachée au choix divin et à la présence du temple ou de l'arche : *Elegit Dominus Sion... in habitationem sibi* (2) ; et dans cette expression « la montagne du Seigneur » le génitif est simplement un génitif possessif.

En est-il ainsi de l'Horeb? Même avant la théophanie du buisson ardent, « Moïse allait faire paître ses troupeaux vers la montagne de Dieu, vers l'Horeb » (3). C'était dès lors une sorte de nom propre, désignant soit une cime spéciale, soit tout le massif du Sinaï. Quelle est la raison d'être de ce nom?

Chez tous les peuples — et en particulier dans le monde sémitique — les montagnes ont été consacrées par un culte à la divinité. L'homme s'y croyait-il plus rapproché de Dieu et plus à même de lui envoyer l'écho de ses adorations, comme le veut Tacite? Ou bien regardait-il les hautes cimes comme le trône naturel des dieux, d'où ils ne descendraient, pareils à ceux d'Homère, que pour secourir leurs fidèles? Peut-être les sommets sublimes, avec leur immense horizon, éveillaient-ils en lui le sens du divin, et favorisaient-ils l'instinct religieux, à une époque où le culte se pratiquait surtout en plein air, sans autre abri que le pavillon du ciel. Toujours est-il que les Persans immolaient à leur dieu suprême sur les montagnes les plus élevées (4) ; que, parmi les Grecs, toute haute montagne était dite montagne de Jupiter (5) ; qu'en Palestine l'Hermon, le Carmel, le Thabor, d'autres sommets encore étaient couronnés par des sanctuaires. A défaut d'élévations naturelles, les temples se dressèrent sur les acropoles indo-européennes, sur les *ziqqurat* asiatiques, sur les tertres artificiels de tous les pays. Merveilleuse puissance de la coutume! Ce culte quarante fois séculaire s'est transmis jusqu'à nous à travers les âges, survivant à dix nations disparues, résistant au monothéisme farouche de Mahomet. Ces édicules

(1) Gen. XXII, 14.

(2) Ps. CXXXI, 13.

(3) Ex. III, 1. De même Elie, dans sa fuite, parvient « à la montagne de Dieu, à l'Horeb ». III Reg. XIX, 8.

L'Horeb s'appelle « montagne de Dieu » par antonomase dans Ex. IV, 27 ; XVIII, 5 ; XXIV, 13.

Il devient « la montagne de Jéhova » après la révélation du Sinaï, Num. X, 33.

(4) Hérodote, I, 131.

(5) Πᾶν ὄρος τοῦ Διὸς ὄρος ὀνομάζεται. Mélanthe.

éclatants de blancheur qui partout, en pays musulman, attirent le regard du voyageur ont remplacé les antiques hauts-lieux : ce sont des *bâmôth* débaptisés et rebaptisés; on n'y adore plus Baal, ni Chamos, ni Moloch, ni Astarté; on y vénère un cheikh, un néby ou un wély mort en odeur de sainteté et, chose curieuse, ces petites coupoles blanches, ces *qubbéh*, gardent encore le nom qu'elles portaient il y a plus de trois mille ans. Chacune d'elles est un *maqâm*; c'est le *maqôm* du Deutéronome (1).

Il est donc possible qu'au temps de Moïse l'Horeb fût couronné par un sanctuaire ou marqué pour être le centre de réunions religieuses et s'appelât, pour cette raison, la montagne de Dieu. Ce qui est plus douteux c'est qu'il dût son nom à son altitude extraordinaire.

Si les pics élevés offraient un point de repère commode, leur difficile accès, leur manque d'eau courante et leur exposition au soleil ardent firent souvent préférer pour les grandes réunions liturgiques des hauteurs médiocres, ou même des vallées pourvues d'une source limpide et de frais ombrages; car le sacrifice entraînait généralement la communion, c'est-à-dire le banquet sacré. En Palestine et en Syrie, il est peu de cours d'eau dont la source n'ait conservé la trace d'un vieux sanctuaire détruit, peu de bosquets ou d'arbres remarquables par leur taille ou leur isolement qui ne soient entourés d'un nimbe de légendes. C'est que, dans l'Asie antérieure et l'Arabie septentrionale, on attribue directement aux dieux la fertilité naturelle du sol. Les paeages se contentent, vaille que vaille, des pluies annuelles, mais la culture du palmier exige les eaux de l'abîme, présent gratuit de la divinité locale. Aussi toute oasis lui est-elle consacrée; c'est sa terre, sa demeure, avant même qu'on ait songé à y bâtir un temple. Chose étrange! le Talmud a conservé des traces de ces conceptions païennes et la locution *Maison de Baal* y signifie un champ dans une vallée qui se passe d'irrigation artificielle parce qu'il est arrosé naturellement (2). Les mêmes façons de parler sont usitées en arabe, sans qu'on ait maintenant conscience de leur origine (3).

(1) Deut. XII, 2.

(2) Buxtorf, *Lexicon*, Bâle, 1639. col. 333.

(3) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e édit. 1894, p. 84-116, mêle à des vues contestables quelques aperçus ingénieux sur la question. Il s'applique surtout à étudier l'expression *terre de Baal*, c'est la terre fertilisée par le Baal ou la divinité locale. Smith pense, contrairement à Wellhausen, que cette locution n'est pas indigène en Arabie, qu'elle y a été importée avec la culture du palmier. Il est certain que les Arabes n'en soupçonnent plus le sens originaire. Je lis par exemple dans le *Moḥit-ul-moḥit* de Bostâny, p. 108 : « Le *ba'l* est une terre élevée où la pluie tombe annuellement, ou celle que n'atteint ni l'eau de source ni l'eau de pluie, ou bien tout palmier, tout arbre, tout germe qui n'est pas arrosé mais boit

Comme les anciens dieux syriens étaient surtout des donneurs d'abondance (1), on les honorait de préférence sur les collines et sous les arbres touffus (2); même, dans quelques formules, les collines disparaissent entièrement et les bosquets ombreux représentent à eux seuls les lieux de culte cananéens (3). Il est très vraisemblable qu'en Arabie on pensait de même et que le *ḥima* ou terrain sacré avait généralement pour centre une source entourée d'une verdoyante oasis (4).

Je ne sais si la végétation du Djebel Mouça a jamais été assez abondante pour lui mériter le nom de montagne de Dieu. Les choses ont bien pu changer depuis Moïse. Même aujourd'hui, sur la sainte montagne et dans les vallées adjacentes, coulent une quinzaine de sources (5) qui, bien dirigées, produiraient une végétation fort agréable, sinon luxuriante. D'ailleurs tout est relatif et le contraste du désert, en frappant l'imagination, pouvait aider au charme.

Quoi qu'il en soit, rien ne prouve que l'Horeb doive à son altitude le nom de montagne de Dieu. Serait-il le point culminant du massif — ce qui n'est pas (6) — l'analogie nous inviterait à chercher une autre raison d'être de cette appellation.

Il est évident que l'élévation n'est pour rien dans le nom de Gabaath-Élohim donné à une colline inconnue de la tribu de Benjamin (7).

par ses racines, ou encore le *ʿidhy*, c'est-à-dire le sol que le ciel n'arrose pas. Selon Asmaʿy, le *ʿidhy* est ce qu'arrose le ciel et le *baʿl* est ce qui s'abreuve par ses racines, sans irrigation d'aucune sorte. Le poète dit :

« Là je ne fais cas ni du palmier arrosé (venu par irrigation)
« Ni du palmier de Baal si grand qu'en soit le produit. »

Asmaʿy et le poète ont raison : le palmier de Baal n'est point arrosé par les hommes parce que le Baal l'arrose lui-même. L'expression complète, citée par Smith p. 99, était : « Ce qu'arrosent le ciel et les fontaines et le *baʿl* » ; ou bien : « Ce qu'arrosent le ciel et les fontaines ou ce qui est *baʿl* » ; ou encore : « Ce qu'arrosent le ciel et les fontaines ou ce qui est *ʿathary* ». On voit par là que « être arrosé par le *baʿl*, être *baʿl*, être *ʿathary* » sont des locutions synonymes. Comme *Baʿl* est sans conteste le nom de la divinité phénicienne, on est bien tenté de voir dans *ʿathary* un adjectif relatif formé de *Athtar*, dieu arabe de la fécondité. Bostany, p. 1337, avec son inconsistance ordinaire et son habitude de mêler ensemble toutes les opinions, définit *ʿathary* : « C'est la même chose que *ʿidhy*, c'est-à-dire les arbres et les plantes que le ciel arrose. La tradition (*ḥadîth*) relative à l'impôt (*zakât*, aumône) dit : Ce qui est *baʿl* ou *ʿathary* paye la dîme. Un palmier *ʿathary* est celui qui boit par les racines. » Nous y sommes; l'identité de *baʿl* et de *ʿathary* est parfaite. Dans les deux cas on paye la dîme entière parce que la récolte vient sans travail; s'il fallait arroser, on ne donnerait que la demi-dîme.

(1) Os. II, 5 (hébr.).
(2) Deut. XII, 2; I Reg. XIV, 23; II Reg. XVI, 4; II Par. XXVIII, 4; Jer. II, 20; III, 6.
(3) Is. LVII, 5; Jer. III, 13.
(4) Cf. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2e édit. 1897, p. 105.
(5) *R. B.* 1897, p. 124.
(6) Le Dj. Katherin domine le Dj. Mouça de plus de 300 mètres.
(7) I Sam. X, 5.

Benjamin ne possédait pas de bien hautes montagnes et, autant qu'il nous est possible de la localiser maintenant, Gabaath-Elohim n'était pas la plus haute.

Mais abordons tout de suite un passage décisif tiré d'un psaume fameux par son sublime et son obscurité :

> La montagne de Basan est *une montagne de Dieu*,
> La montagne de Basan est une montagne hérissée de pics.
> Pourquoi, monts hérissés de pics, enviez-vous la montagne
> Où il a plu à Dieu d'habiter, où il habitera à jamais (1)?

Les montagnes de Basan ne sont pas précisément de hautes montagnes; elles sont comme écrasées par le grand Hermon et la chaîne de l'Antiliban qui les avoisine; elles sont moins encore, aux yeux du prophète royal, des montagnes hantées par la divinité. Pourquoi donc ce nom de montagnes de Dieu qui leur est donné ici, préférablement à Jérusalem? Parce que sur leur sol basaltique et jusqu'au sommet de leurs cratères éteints pousse une riche végétation, vraie culture divine où l'homme n'a point de part.

Faudra-t-il voir un superlatif dans cet autre passage des Psaumes :

> Votre justice, ô Seigneur, est semblable aux montagnes de Dieu;
> Vos jugements sont un abîme immense (2).

Est-ce la hauteur des montagnes ou leur fertilité qui sert de terme de comparaison? David ajoutant aussitôt après : « Vous sauvez, Seigneur, les hommes et les animaux », semble chanter plutôt l'étendue et la variété secourable des miséricordes divines que leur élévation ou leur profondeur. Par conséquent, les montagnes de Dieu seront ici encore des montagnes boisées, des montagnes naturellement fertiles, où une plantureuse végétation fait penser à l'activité créatrice de Dieu et à sa conduite providentielle du monde.

*
* *

Notre exégèse trouve un point d'appui solide dans *les arbres et les jardins de Dieu.*

Un psaume magnifique, attribué à David par les Septante mais sans nom d'auteur en hébreu, nous dépeint Jéhova pourvoyant aux besoins de toute la nature, envoyant du haut du ciel la pluie et la rosée et faisant courir, au fond des ravins, les torrents et les fontaines :

(1) Ps. LXVIII, 16-17 (hébr.).
(2) Ps. XXXVI, 7 (hébr.).

Les arbres de Jéhova se rassasieront,
Les cèdres du Liban qu'il a plantés;
Là nicheront les petits oiseaux,
Mais, pour la cigogne, le cyprès est sa demeure (1).

Les arbres de Jéhova, comme il est expliqué dans l'hémistiche parallèle, sont les cèdres du Liban plantés par Lui. Ils sont siens à un titre spécial; il en est le seul propriétaire, parce que la main de l'homme n'y touche pas, de même qu'elle n'a point contribué à leur croissance. Les Septante traduisent : les arbres de la plaine (עֵצֵי הַשָּׂדֶה ξύλα τοῦ πεδίου, *ligna campi*), ce qui a fait penser à plusieurs interprètes qu'ils lisaient dans leur texte le nom divin שַׁדַּי, au lieu du tétragramme, et qu'ils prirent שַׁדַּי pour שָׂדֶה. Cette hypothèse n'est nullement nécessaire. Leur aversion bien connue pour les anthropomorphismes explique suffisamment leur variante qui d'ailleurs ne change pas le sens. Les arbres de Jéhova en effet sont ceux qui poussent librement dans la campagne, par opposition aux arbres cultivés dans les jardins et les enclos.

Notre interprétation de ce passage s'impose avec tant d'évidence que la plupart des commentateurs sont bien forcés de l'accepter. Mais pourquoi ne donnent-ils pas la même signification aux cèdres de Dieu du Psaume LXIXX (2)? En bonne herméneutique, on doit expliquer les textes obscurs par les endroits plus clairs et les locutions douteuses par les expressions certaines; autrement on nous attribuerait ce précepte ironique : *Clarum per obscurum et obscurum per obscurius.* Les cèdres sont les plus majestueux des arbres connus des Juifs, mais l'écrivain sacré veut-il mettre en saillie ce trait et faudra-t-il traduire : les plus élevés, les plus géants d'entre les cèdres? C'est ce que rien ne démontre. Asaph parle de la vigne transplantée par Jéhova, d'Égypte dans la Terre de promission :

Les monts sont couverts de son ombre,
Ses rameaux sont *des cèdres de Dieu:*
Elle a déployé ses sarments jusqu'à la mer
Et ses rejetons jusqu'au (grand) fleuve.

La mention de Dieu n'est pas seulement pour la mesure. Les cèdres que Dieu plante, dont seul il prend soin et auxquels il donne leur vigoureuse croissance, sont un excellent terme de comparaison pour faire pendant à la Vigne qui doit à la providence spéciale de Jéhova sa croissance et sa fécondité.

(1) Ps. CIV, 16 (hébr.).
(2) En hébreu Ps. LXXX, 11-12.

Les arbres et les cèdres de Dieu nous amènent tout naturellement *au jardin de Dieu* ou de Jéhova — nous regardons ces deux locutions comme absolument équivalentes. Le jardin de Dieu par excellence est le paradis de délices que Jahveh-Elohim avait *planté* dans le pays d'Éden, du côté de l'orient (Gen. II, 8). Cependant, à cet endroit de la Genèse, il ne reçoit pas ce nom; mais l'idée y est sans le mot, et c'est au paradis de l'Éden que penseront tous les écrivains postérieurs lorsqu'ils parleront d'un jardin du Seigneur.

Loth, avant la ruine de Sodome et de Gomorrhe, vit toute la vallée du Jourdain arrosée comme le jardin de Jéhova ou comme la terre d'Égypte (1). En soi גן יהוה peut se rendre indifféremment par « *un* jardin de Jéhova » ou par « *le* jardin de Jéhova »; mais, après le récit qui précède, l'allusion est trop transparente et les traducteurs n'ont pu s'y tromper. La plaine du Jourdain, qui se déployait sous les yeux ravis de Loth, lui parut semblable au delta égyptien ou mieux encore au paradis que Jéhova avait planté autrefois dans la terre d'Éden. Joël s'en souvient aussi dans sa fameuse description des sauterelles « devant qui la contrée est pareille au jardin de l'Éden, tandis que derrière elles c'est le désert et la désolation » (2). Ézéchiel, prédisant la restauration de Juda, dit que le « sol inculte deviendra semblable au jardin de l'Éden » (3). « Tu étais dans l'Éden, dans le paradis de Dieu » (4), dit encore Ézéchiel au roi de Tyr. Le même prophète compare le roi d'Assyrie et, par contre-coup, le pharaon d'Égypte, à un cèdre majestueux : « Tous les arbres de l'Éden, qui croissent dans le paradis de Dieu, lui portent envie » (5) tant il est superbe. Isaïe annonçant le relèvement de Sion s'exprime de même : « Le Seigneur changera son désert en Éden et sa solitude sera comme le paradis de Jéhova » (6). Enfin quand saint Jean, dans l'Apocalypse, nous transmet cette consolante promesse : « Au vainqueur je donnerai à manger le fruit de l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu » (7), je n'ai pas de peine à saisir l'allusion et je comprends que l'apôtre,

(1) Gen. XIII, 10. Les Septante traduisent très bien : Ὡς ὁ παράδεισος τοῦ Θεοῦ, avec l'article, ce qui exclut absolument le sens « un jardin de Dieu » pour dire un jardin divin. Le Targum de Jérusalem n'est pas moins net. La Vulgate elle-même ne pouvant lever l'amphibologie, vu l'absence de l'article en latin, semble choisir *Paradisus Domini* exprès pour rappeler le *Paradisus Eden quem plantaverat Dominus Deus*. Cf. Gen. II, 8, 15; III, 23, 24; IV, 16.

(2) Joel, II, 3.

(3) Ezech. XXXVI, 35.

(4) Ezech. XXVIII, 13.

(5) Ezech. XXXI, 8, 9.

(6) Is. LI, 3.

(7) Apoc. II, 7 : Ἐν τῷ παραδείσῳ : il s'agit d'un lieu bien déterminé.

selon son habitude, prend le paradis d'Éden au sens anagogique. Ainsi du premier livre de la Bible jusqu'au dernier, il n'y a qu'un seul jardin de Dieu ou de Jéhova, auquel divers séjours agréables sont comparés ou dont, par métonymie, ils empruntent le nom. Ce jardin, c'est le lieu de délices planté, arrosé, entretenu par Dieu lui-même, comme nous l'apprend l'auteur de la Genèse.

*
* *

Pour démontrer que le nom divin élève au superlatif le mot dont il est précédé, on cite des locutions comme *l'ange de Dieu, la parole de Dieu, le camp* ou *l'armée de Dieu* (1). Mais je suis, je l'avoue, totalement impuissant à suivre cette logique et je ne comprends pas de quelle exégèse elle se réclame. Faudra-t-il par hasard entendre la parole de Dieu d'une parole énergique et non d'une parole venant de Dieu, l'ange du Seigneur d'un ange élevé en dignité et non d'un simple messager divin? A son retour de Mésopotamie, Jacob vit les anges de Dieu divisés en deux troupes. Il dit aussitôt : Voici l'armée de Dieu, et il appela cet endroit Mahanaïm (2). Qui songe à traduire : Jacob vit des anges puissants et il dit : Voici une nombreuse armée? Je trouve une allusion à ce fait dans le texte suivant des Paralipomènes : « Les secours affluaient vers David, jusqu'à former une armée nombreuse comme une armée de Dieu. » L'armée de Dieu, ce fut tour à tour l'armée des étoiles et celle des anges; innombrable était chacune de ces deux milices (3). Mais les exégètes conséquents avec leurs principes, qui s'obstinent à voir ici un augmentatif formé par l'addition du nom divin, ont-ils réfléchi à la tautologie qui en résulte : L'armée de David était nombreuse comme une armée nombreuse? En vérité, La Palice n'eût pas mieux dit.

D'autres textes sont plus spécieux. Les habitants d'Hébron dirent un jour à Abraham : Vous êtes *un prince de Dieu* (4) parmi nous. Entendaient-ils un prince illustre, dont la puissance et la générosité avaient quelque chose de divin? C'est possible à la rigueur; mais j'en

(1) L'ange de Dieu, II Sam. XVI, 17, 20; XIX, 28; la parole de Dieu, II Sam. XVI, 23; Jer. II, 31; l'armée de Dieu, I Par. XII, 22. Ces exemples sont allégués par König (*Syntax der hebr. Sprache*, 1897, p. 317) en faveur du sens augmentatif du nom divin.

(2) Gen. XXXII, 2. Je ne garantis pas que Mahanaïm, מַחֲנַיִם, soit un duel. Peut-être faut-il le ponctuer מַחֲנִים, ou en faire un pluriel de la forme שׁמוים, מים. Le grec ne porte pas trace de duel (παρεμβολαί) ; la Vulgate non plus (castra), bien qu'elle lise mahanaïm.

(3) Ps. LXVIII (hébr.), 18; Dan. VII, 10.

(4) Gen. XXIII, 6, נָשִׂיא.

doute et je préférerais expliquer : un prince qui tient de Dieu son mandat et son autorité, dont la noblesse vient de ses relations avec Dieu. N'oublions pas qu'Abimélech venait de dire à Abraham son hôte : Dieu est avec vous dans toutes vos actions. Abraham était regardé comme le représentant du Dieu qu'il adorait sous le nom d'Elohim ; de là à le nommer prince d'Elohim il n'y avait qu'un pas.

Je suis donc persuadé que les Septante ont bien compris ce passage : Βασιλεὺς παρὰ Θεοῦ σὺ εἶ ἐν ἡμῖν, vous êtes parmi nous *un chef de par Dieu;* c'est pourquoi libre à vous de vous préparer un sépulcre à votre gré. Le targum d'Onkelos et celui de Jonathan traduisent de même. Les autres versions conservent l'indétermination du texte hébreu.

Quand David surprit Saül dans sa tente il put, sans être inquiété, s'emparer de sa lance, car *l'assoupissement du Seigneur* avait fondu sur les compagnons du roi (1). Le sommeil qui gagne l'escorte royale est un sommeil profond, nul ne le conteste ; mais il doit ce sens au mot hébreu תרדמה, qui signifie par lui-même un assoupissement presque léthargique. Le nom divin en marque seulement l'origine. C'est un sommeil envoyé par Jéhova, voulu par lui, pour permettre à David de signaler sa courageuse générosité sans s'exposer aux coups de son ennemi. Le lien de causalité établi par l'auteur inspiré laisse à peine un doute à cet égard : tous dormaient parce que l'assoupissement de Jéhova avait fondu sur eux.

Il faudra expliquer de même, pour les mêmes motifs, *la terreur de Dieu* (2), *la récompense de Dieu* (3), *la semence de Dieu* (4). Ce dernier texte est obscur ; mais, quelque sens qu'on adopte, la semence de Dieu n'est pas une postérité nombreuse ou illustre et le nom divin est possessif, non augmentatif. La semence de Dieu est le peuple élu, acquis par Dieu, choisi par Dieu, consacré à Dieu.

On a donné comme exemple typique de l'augmentatif divin le jeu de mots de Rachel à la naissance de Nephtali. Le texte hébreu actuel est loin d'être clair ainsi que le prouve la divergence des versions. Plusieurs traduisent : « J'ai soutenu des luttes de Dieu et j'ai

(1) I Sam. XXVI, 12.

(2) I Sam. XIV, 15. La Vulgate traduit bien : « Accidit quasi miraculum (plutôt : terror, stupor) a Domino » ; ainsi que les Septante : Καὶ ἐγενήθη ἔκστασις παρὰ κυρίου.

(3) Is. XXXV, 4. « Retributio Dei est talis qualem Deus reddere solet, quæ Deo sit digna ; unde nomen Dei sæpius ad *auxesin* additur ». Knabenbauer, *Comment. in Isaiam*, t. I, p. 589. L'*auxesis* ainsi entendue est incontestable, car tout ce que Dieu fait est bien fait et tout ce qu'il donne est digne de lui. Mais ce n'est pas de la sorte que l'entendent d'ordinaire les grammairiens et les lexicographes.

(4) Mal. II, 15. Voir Knabenbauer, *Comment. in Prophet. Minor.*, t. II, p. 461.

triomphé »; d'autres, en tenant compte du sens de נִפְתָּל dans Job, v, 13; Prov. VIII, 8 : « J'ai ourdi des ruses de Dieu avec ma sœur et j'ai eu l'avantage. » Alors *les luttes* ou *les ruses de Dieu* peuvent être des luttes ou des ruses divines, surhumaines. Deux raisons principales me font rejeter cette interprétation. Les versions anciennes ne l'ont pas soupçonnée, car toutes font intervenir l'action directe de Dieu (1). De plus les deux phrases de Rachel sur Dan et Nephtali paraissent jetées dans le même moule. Rachel vient de dire à propos de Dan : « Dieu m'a *jugée* et il a entendu ma voix et il m'a donné un fils. » On s'attend à ce que Dieu prenne encore fait et cause pour elle, puisque la tournure est identique. Le sens me paraît être : « J'ai lutté (ou usé de ruse) auprès de Dieu contre ma sœur et j'ai eu l'avantage. » Je vois que M. Ball, dans la Bible polychrome, se rapproche beaucoup de cette explication, tout en donnant, comme alternative, le sens rejeté plus haut (2).

Enfin on signale quatre mots composés dans lesquels le second élément — El ou Jah — donnerait au premier une valeur augmentative. Ce sont אֲרִיאֵל (II Sam. XXIII, 20; I Paral. XI, 22), מֶרְחַבְיָה (Ps. CXVIII, 5), מַאֲפֵלְיָה (Jer. II, 31), שַׁלְהֶבֶתְיָה (Cant. VIII, 6), dont le sens serait respectivement *lion de Dieu,* c'est-à-dire héros, *largeur de Jéhova,* c'est-à-dire vaste et libre espace, *obscurité de Jéhova,* autrement dit ténèbres profondes, *flamme de Jéhova,* synonyme de feu dévorant.

Ces quatre exemples réunis font une certaine impression; mais si le lecteur se donne la peine de les examiner de près, il verra combien l'argument qu'ils étayent est fragile.

D'abord מֶרְחַבְיָה n'est pas un composé. Il faut l'écrire en deux mots, avec les meilleurs éditeurs (3). Le sens est clair :

> Du sein de l'angoisse j'ai invoqué Jah;
> Jah m'a exaucé (en me mettant) au large (4).

On ne doit pas chercher davantage un mot composé dans מַאֲפֵלְיָה. C'est un adjectif féminin se rapportant à ארץ « terre », un de ces adjectifs relatifs qui se forment dans toutes les langues sémitiques par

(1) « Comparavit me Deus cum sorore mea et invalui » (Vulg.). Συναντελάβετό μου ὁ Θεός (LXX). Συνανέστρεψέν με ὁ Θεός (Aquila). « J'ai prié le Seigneur et j'ai supplié avec ma sœur et je l'ai emporté » (Syr.). « Dieu a exaucé la demande que je lui ai adressée d'avoir un fils aussi bien que ma sœur » (Onkelos).

(2) *Genesis*, 1896, p. 84 : « Wrestlings with God have I wrestled — i. e. I have earnestly striven with Him in prayer — like my sister. »

(3) Wellhausen, *Bible polychrome*, 1895, p. 60 et note p. 94.

(4) Ps. CXVIII, 5.

l'addition d'un *iod* au substantif correspondant. C'est pourquoi Stade l'orthographie מַאְפְּלִיָּה (1).

Pour שַׁלְהֶבֶתְיָהּ, on peut y voir un composé; mais on peut aussi l'écrire en deux mots, comme le *qerî*, ce qui semble bien préférable, car l'hébreu n'aime guère les mots composés. D'ailleurs le sens reste le même :

> L'amour est fort comme la mort;
> La jalousie est impitoyable comme l'enfer.
> Ses étincelles sont des éclairs de feu,
> Une flamme de Jéhova (2).

Cet énigmatique שלהבת־יה, auquel sont comparés les feux de la jalousie, nous est expliqué par le membre parallèle רשפי אש. Il y avait, chez les Phéniciens, un dieu Résef (3) que les Grecs identifiaient à leur Apollon et qui répondait au Rammān assyrien. C'était le dieu du tonnerre ou plutôt de l'éclair. Peut-être, comme Apollon, lançait-il des traits empoisonnés qui causaient la peste. Toujours est-il qu'en hébreu le mot *rešef*, sans racine dans la langue, signifie à la fois la peste et l'éclair. Nous traduirons donc ainsi le texte du cantique : Les éclairs de la jalousie sont des éclairs de feu », c'est-à-dire des éclairs embrasés qui consument tout ce qu'ils atteignent; et comme « la flamme de Jéhova » est une apposition aux « éclairs de feu », elle devra signifier la même chose. La flamme de Jéhova sera la foudre (4), sens parfaitement en harmonie avec le langage anthropomorphique des poètes

(1) Cf. König, *Lehrgebäude*, etc., 1895, t. II, p. 203. D'autres lisent מַאֲפֵלָה.

(2) Cant. VIII, 6. On remarque non sans surprise que le nom divin n'a été lu ni des traducteurs grecs ni de saint Jérôme. Le dernier a simplement : *Lampades ejus lampades ignis atque flammarum;* et les Septante : Περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρὸς φλόγες αὐτῆς. D'où l'on voit qu'ils ont pris שלהבתיה pour un pluriel avec le pronom suffixe féminin. La paraphrase chaldaïque lit certainement dans son texte le nom divin abrégé *Jah*, mais elle entend par les étincelles brûlantes le feu de l'enfer et explique la flamme de Jéhova d'une flamme *créée* par Jéhova pour y brûler les idolâtres. Elle maintient de la sorte au génitif son acception ordinaire et n'en fait pas, comme beaucoup de savants modernes, un qualificatif ajouté *ad auxesim*. Pourtant, si elle sauvegarde les droits de la grammaire, elle viole outrageusement ceux de l'exégèse.

(3) Voir Fr. Baethgen, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte*, 1888, p. 50-52. Le dieu Reseph n'était pas inconnu aux Égyptiens qui doivent l'avoir importé d'Asie. Cf. E. Meyer, *Z D M G*, 1877, p. 719. En hébreu רֶשֶׁף signifie deux fois la peste, Deut. XXXII, 24; Hab. III, 5. Ailleurs il veut dire l'éclair. Une fois il est employé par métaphore : les éclairs de l'arc (Ps. LXXVI, 4), c'est-à-dire les flèches, rapides ou brillantes comme l'éclair. Deux fois, en dehors de notre texte, il se trouve au sens propre : Dieu livra leur bétail à la grêle et leurs troupeaux aux éclairs (foudroyants), Ps. LXXVIII, 48 (héb.). L'homme est né pour le labeur et les fils de l'éclair (les traits de la foudre) élèvent leur vol. Job. V, 7. Dans ce dernier cas saint Jérôme entend, comme les Septante, par les fils de l'éclair, les oiseaux : *Et avis ad volatum.* Mais ce sens métaphorique n'est ni prouvé ni bien naturel.

(4) Job. I, 16 : le feu de Dieu.

hébreux pour lesquels le tonnerre est couramment la voix de Dieu.

Reste le mot אריאל. Il signifie dans Ézéchiel (1) l'autel des holocaustes et dans Isaïe, par extension, Jérusalem (2). Mais il se lit en outre dans une notice du second livre de Samuel, répétée mot pour mot au premier livre des Paralipomènes (3). Les notices accolées au nom des *gibborim* de David ont une saveur archaïque très marquée. Vous diriez des fragments détachés d'une ancienne chanson de gestes. De là l'obscurité presque impénétrable de notre texte : « C'est lui (Banaïas) qui frappa (c'est-à-dire tua ou détruisit) les deux Ariel de Moab et, étant descendu un jour de neige, il tua le lion dans une citerne ». Que peuvent bien être les deux Ariel de Moab? Serait-ce par hasard l'objet mystérieux relatif au culte divin mentionné deux fois dans la stèle de Mésa? Mettons que ce soient des hommes. Les deux Ariel seront deux individus nommés ainsi, car Ariel est un nom propre (Esd. VIII, 16) et l'on ne saurait ici en faire un appellatif ni traduire par conséquent « lions de Dieu » au sens de héros, puisque le mot *ari* « lion » dans Ariel est au singulier. Après cela il est superflu de rechercher si dans l'onomastique arabe *Asad-Allah* signifie « lion de Dieu » au sens de preux guerrier. Conformément aux règles qui, en hébreu, régissent la composition des noms théophores, Ariel ne voudrait pas dire « lion de Dieu », mais bien « Dieu est lion », terrible et fort comme un lion. La locution « les deux Ariel de Moab » n'en reste pas moins étrange; peut-être l'explication est-elle fournie par la leçon des Septante : Banaïas frappa les deux *fils* d'Ariel le Moabite (II Sam. XXIII, 20). En tout cas, il n'est pas juste d'invoquer un exemple si contestable en faveur du prétendu superlatif formé avec un nom divin.

*
* *

Dégageons de cette étude — trop longue et encore incomplète — quelques conclusions générales.

1) Il n'y a pas dans l'Écriture un seul exemple certain où le nom divin fasse fonction d'augmentatif ou de superlatif. Autrement dit : les expressions comme « montagnes de Dieu, sommeil de Dieu », etc., ne signifient jamais par elles-mêmes « montagnes élevées, sommeil profond ».

(1) Ez. XLIII, 16, 17 : « Ipse autem Ariel quatuor cubitorum et ab Ariel usque ad sursum cornua quatuor », etc.

(2) Is. XXIX, 1, 2 : « Væ Ariel, Ariel, quam expugnavit David », etc.

(3) II Sam. XXIII, 20; I Paral. XI, 22. Il n'y a entre les textes qu'une légère différence d'orthographe.

2) Il peut se faire néanmoins que l'addition d'un nom divin élève un objet à son plus haut degré; mais cela ne tient pas à la construction grammaticale; ce n'est pas en vertu d'une forme superlative spéciale ou de la figure appelée *auxesis*. Une récompense de Dieu est nécessairement une récompense digne de Dieu; un sommeil de Dieu, envoyé du ciel pour une fin particulière, ne saurait manquer d'obtenir son but; l'armée de Dieu, que ce soit la milice des anges ou celle des astres, se trouve en fait être une armée nombreuse; le jardin de Dieu était un paradis de délices. Seulement l'excellence de ces objets tient à la nature et non pas à l'adjonction d'une épithète divine.

3) Le nom divin modifiant un autre nom à l'état construit n'équivaut pas à une épithète; c'est toujours un génitif, ordinairement possessif, quelquefois objectif, ne se distinguant en rien, pour le sens et la syntaxe, des noms ordinaires. L'application de cette règle est continuelle en exégèse : il ne faudra pas l'oublier en expliquant le feu de Dieu (Job. I, 16), les astres de Dieu (Is. XIV, 13), les visions de Dieu (Ezech. I, 1; VIII, 3) etc. Si le *rouaḥ èlôhîm* de la Genèse (I, 2) pouvait s'entendre du souffle et non de l'Esprit de Dieu, on n'aurait aucune raison d'y voir un vent impétueux, alors même que le contexte n'exigerait pas plutôt un vent léger et caressant qui féconde et *couve* les germes vitaux.

4) Enfin pour en revenir au point de départ, les montagnes de Dieu, comme les jardins et les forêts de Dieu, sont celles où se manifeste l'activité providentielle du créateur, sans être aidée ni contrariée par l'action de l'homme. Avant même de les consacrer par un sanctuaire, le sentiment religieux y lut la puissance, la bonté et la présence toujours vigilante de l'auteur de la nature. Il se peut que ces façons de parler soient empruntées au vieux fonds des traditions sémitiques, mais elles sonnent juste, sans aucun mélange de superstition ni de polythéisme, et les écrivains inspirés n'avaient aucune raison de les éviter.

F. PRAT, S. J.

ÉTUDE

SUR LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE (1)

Les quatre versets I, 15-18 font-ils réellement partie du prologue johannique? — En rapportant le témoignage du Précurseur, l'évangéliste semble aborder résolument son sujet, et nous n'hésiterions pas à considérer le verset 14 comme la fin du préambule, si le texte ne nous ramenait aussitôt à des considérations générales, qui nous obligent à voir dans le morceau tout entier la continuation de la préface.

15 Jean lui rend témoignage et s'écrie disant : « C'était lui dont je disais : Celui qui vient après moi m'a devancé, parce qu'il était avant moi. » — 16 Et nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce; — 17 car la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. — 18 Personne n'a jamais vu Dieu; le fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître.

Les premières lignes de ce paragraphe ont un caractère nettement historique. Elles nous offrent un résumé précis, quoique très rapide, des faits par lesquels débute l'Évangile proprement dit, la prédication de la Bonne Nouvelle (2); elles tranchent sur le caractère doctrinal du paragraphe précédent. Nous avons ici une transition de tout point semblable à celle que nous avons rencontrée au verset 6. En faisant commencer au verset 15 une section nouvelle, nous ne faisons que constater une division naturelle du texte.

La notion du Logos domine dans ce dernier fragment, comme dans tout le reste du prologue. C'est au Logos que Jean rend témoignage; l'auteur l'a déjà déclaré (7-8). Le parfait κέκραγεν a ici le sens du présent à cause de sa relation avec le premier verbe, μαρτυρεῖ. La forme du témoignage a quelque chose de paradoxal, à première vue : Jean se proclame à la fois postérieur et antérieur à Jésus. Mais toute apparence de contradiction disparaît, dès que l'on examine attentivement le sens de sa déclaration. Nous avons là trois propositions qui résument admirablement les rôles respectifs du Précurseur et du Messie. Ces deux personnages doi-

(1) Cf. *Revue*, 1900, janvier et juillet.

(2) Cf. Mt. III, 1-12; Mc. I, 1-8; Lc. III, 1-18.

vent se succéder, dans l'exercice de leur ministère, de manière à ce que le second surpasse et éclipse le premier. Les deux membres de phrase ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν ne font qu'exprimer ce fait en termes pittoresques. Les adverbes ὀπίσω et ἔμπροσθέν, dans leur signification propre, se rapportent à l'espace et éveillent l'idée de deux voyageurs parcourant un même chemin; celui qui d'abord venait en dernier lieu parvient à devancer l'autre et à le laisser loin derrière lui. C'est bien l'image exacte de ce qui devait se produire et de ce qui s'est produit entre Jean et Jésus. Plus loin, le Baptiste redira la même vérité au moyen d'une métaphore également expressive (III, 30), et le commencement du ministère de Jésus sera présenté en parallèle avec le ministère du Précurseur (I, 19-52; III, 22-IV, 3; V, 31-36). En réalité, le témoignage de Jean porte sur la priorité de dignité et d'importance, comparée à l'antériorité chronologique : Jésus doit s'élever bien au-dessus du fils de Zacharie, il doit prêcher une doctrine plus haute et réunir autour de lui de plus nombreux disciples, et cela, bien qu'il ait commencé d'exercer son ministère après lui. Le dernier membre du verset donne la raison du fait exprimé dans les deux propositions précédentes : ὅτι πρῶτός μου ἦν. Cette déclaration, étrange dans la bouche de Jean-Baptiste, paraît toute naturelle sous la plume de l'évangéliste. Ce n'est pas, en effet, de l'antériorité quant à l'existence terrestre qu'il est ici question : le troisième évangile place la naissance de Jean avant celle de Jésus (Lc. I, 57; II, 6-7). Il s'agit de l'antériorité absolue, que le Logos a sur toutes les créatures à raison de sa préexistence éternelle (I, 1-2). Jésus est antérieur à Jean-Baptiste comme il est antérieur à Abraham (VIII, 58).

Le témoignage du Précurseur est donné ici par anticipation. Après avoir décrit les prérogatives du Logos, ses manifestations dans la chair, voilà celui, poursuit l'écrivain sacré, au sujet duquel Jean rend témoignage. Dans le quatrième évangile, Jean-Baptiste témoigne à plusieurs reprises en faveur de Jésus. On peut dire que le verset 15 du prologue fait allusion d'une manière générale à ces différents témoignages. Il est incontestable cependant que la formule invoquée vise plus directement celui que l'évangéliste donne en premier lieu (I, 19-28), conformément à la tradition consacrée par les Synoptiques. Si nous nous reportons au verset 27, nous y lisons la formule classique, reproduite des trois premiers évangiles (Mt. III, 11; Mc. I, 7; Lc. III, 16) avec une référence particulière à saint Matthieu. De cette déclaration l'auteur du prologue rapporte seulement quelques mots : *celui qui vient après moi*. Quant au reste, il en conserve l'idée fondamentale et l'exprime sous la forme abstraite qui caractérise tout le morceau.

Les trois versets qui suivent ont de tout temps suscité aux interprètes une difficulté considérable. On s'est demandé s'il fallait y voir la continuation du témoignage de Jean-Baptiste ou les réflexions théologiques de l'écrivain sacré. Le premier commentateur du quatrième évangile, le gnostique valentinien Héracléon, qui écrivait dans la deuxième moitié du second siècle (160-170), les met dans la bouche du Précurseur. Cependant Origène rapporte son opinion sans la partager : « C'est à tort, dit-il (1), qu'Héracléon suppose que les mots *Personne n'a jamais vu Dieu, etc.*, ont été prononcés, non par le disciple, mais par le Baptiste. » Athanase, Augustin, Chrysostome, Théophylacte considèrent, eux aussi, ces trois versets comme faisant suite au témoignage du Précurseur. Maldonat adopte l'avis contraire (2). De nos jours, M. Baldensperger a tenté de concilier les deux opinions. D'après lui, non seulement il est impossible de déterminer si, au verset 16, l'évangéliste parle pour son propre compte ou s'il continue à rapporter les paroles de Jean, mais encore cette ambiguïté est voulue : l'auteur se solidarise, lui et ses contemporains, avec Jean-Baptiste, pour rendre témoignage au Logos. « De même qu'au v. 15 l'évangéliste parle par la bouche du Baptiste, de même, dans les versets qui suivent, le Baptiste parle avec l'évangéliste (3). » Cette explication ne manque pas de vraisemblance. M. Holtzmann donne un aperçu plus complet de la difficulté à résoudre, lorsqu'il propose l'alternative suivante : le verset 16 a pour objet de justifier soit le témoignage contenu au v. 15, soit l'expression πλήρης χάριτος, qui termine le v. 14. Dans ce dernier cas, il faudra admettre que le v. 15 constitue une parenthèse (4). Ceci se rapproche de ce que nous croyons être la vérité. Il est vrai que, non seulement le verset 16, mais le fragment 16-18 tout entier se rattache à la fin du verset 14, dont il est le développement; les trois derniers versets du prologue n'ont, par conséquent, rien de commun avec le témoignage du Précurseur. Mais il ne s'ensuit pas que l'on doive considérer le v. 15 comme une parenthèse. Bien au contraire, ce sont les trois derniers versets du prologue qui interrompent la suite normale du récit.

De l'avis des commentateurs les plus autorisés, le verset 16 n'est pas la continuation du témoignage de Jean, mais appartient à un ordre d'idées tout à fait différent. Il n'y a, entre le verset 15 et le verset 16, aucun lien, ni grammatical, ni logique. Cette observation s'applique

(1) *Comment. in Joan.*, t. VI, 2.
(2) *Comment. in Evang. sec. Jo.*, cap. I, n. 16.
(3) *Der Prolog des vierten Evangeliums*, p. 44 s.
(4) Holtzmann, *Evang. des Joh.*, p. 38.

avec la même rigueur aux versets 18 et 19. Au contraire, les trois versets 16, 17 et 18 contiennent une série de considérations théologiques qui se rattachent à une même idée : Jésus-Christ, principe de la révélation chrétienne. D'autre part, le verset 19 est la suite naturelle du verset 15. L'évangéliste déclare d'abord que c'est au Logos dont il vient de parler (1-14) que Jean rend témoignage (15[a]), puis il rappelle les paroles du Précurseur sous une forme en rapport avec la métaphysique du prologue (15[b]), et il poursuit : *Et voici le témoignage de Jean*... (19). Ne semble-t-il pas résulter de ces observations que le fragment 16-18 s'accorde mal avec le contexte immédiat et constitue un hors-d'œuvre?

Des considérations intrinsèques corroborent cette présomption. Le verset 14 se termine par un groupe d'expressions caractéristiques : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Or, des termes identiques ou analogues caractérisent la fin du prologue. C'est pourquoi aucun commentateur n'hésite à rattacher le πλήρωμα du verset 16 au πλήρης du verset 14. Quant aux deux autres mots, χάριτος καὶ ἀληθείας, nous les trouvons littéralement reproduits dans les formules χάριν ἀντὶ χάριτος (16) — ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια (17). Le verset 18 n'est que l'explication de l'antithèse établie, au verset précédent, entre Moïse et Jésus-Christ. Il est donc facile de reconnaître, dans la péricope qui nous occupe, un développement destiné à éclaircir les vocables abstrus qui terminent le verset 14. Mais alors, comment se fait-il que les éclaircissements soient séparés des mots expliqués par le témoignage de Jean-Baptiste, qui n'a rien de commun ni avec les uns ni avec les autres?

Dans un précédent article, à l'occasion du verset 14, nous avons tâché de démontrer que cette période n'avait pas été écrite d'un seul jet, et nos observations nous ont amené à conclure que la parenthèse du milieu était venue se joindre, grâce à une retouche, aux membres de phrase dans lesquels elle est enchâssée (1). C'est à ce même point de vue que nous croyons devoir nous placer pour expliquer la présence des trois versets 16-18. Il est vrai qu'ici on n'a pas disjoint les membres d'une même période ; mais on a séparé l'une de l'autre deux phrases (v. 15 et v. 19) faites pour rester unies. Du reste, notre remarque n'a pas pour objet d'établir un simple rapprochement entre le verset 14 et le dernier fragment du prologue. Il s'agit d'un seul et même cas. La péricope finale débute par un témoignage qui rappelle d'une manière frappante celui du verset 14. De part et d'autre, l'affirmation revêt un caractère collectif. Il semble bien que ceux qui disent :

(1) Cf. *Revue*, juillet 1900, p. 398 s.

nous avons tous reçu de sa plénitude (16) sont les mêmes qui ont dit plus haut : *et nous contemplâmes sa gloire* (14), et que le titre de *Fils unique* donné au Christ (18) relève de la même inspiration qui a fait comparer la gloire du Logos à celle *qu'un fils unique tient de son père* (14).

Si nos remarques sont justes, le passage 14-18 soulève une question de critique littéraire d'un très grand intérêt. Nous avons là le produit de deux rédactions successives. Dans une première rédaction, la phrase $14^{a-b'} + 14^{e}$ constituait la conclusion du prologue tandis que le verset 15, relié immédiatement au verset 19, marquait le début de l'histoire évangélique, conformément à la méthode usitée dans les Synoptiques. Puis, le verset 14 suggéra des développements complémentaires, qui vinrent se greffer sur le texte qu'ils devaient expliquer. C'est ainsi que les deux propositions 14^{c-d} ont pris place au milieu d'une phrase, dont elles rompent l'enchaînement grammatical. Nous avons donné la raison de cette anomalie (1). La situation des versets 16-18 est presque aussi anormale. A moins de l'attribuer à une circonstance fortuite, il n'y a qu'une seule explication plausible : comme en plusieurs autres endroits de l'évangile, l'écrivain a voulu rattacher son propre enseignement au discours d'un de ses personnages (2). Ici, son intention nous paraît être de se solidariser, lui et ses contemporains, avec le Précurseur, pour rendre témoignage au Logos (3).

Il est à peine besoin de faire observer qu'au point de vue où nous nous plaçons, l'intégrité du quatrième évangile est absolument hors de cause. Il ne s'agit pas des modifications auxquelles le livre a pu être exposé depuis le jour où il fut livré au public, mais des procédés qui ont présidé ou contribué à sa formation. C'est une méthode aujourd'hui courante en exégèse biblique de se demander quelles sont les sources que l'auteur a mises à contribution, quels sont les matériaux dont il s'est servi et d'après quels principes il les a répartis et combinés. C'est en élucidant ces différentes questions que l'on parvient à se faire une idée de l'origine d'un document. Dans cet examen critique, on suppose toujours que l'écrivain sacré a pu retoucher son texte, pour le compléter. Une analyse attentive du prologue johannique nous a révélé des retouches de ce genre, au moyen desquelles nous croyons avoir expliqué la structure littéraire d'un passage qui, sans cela, demeure enchevêtré et obscur.

Les trois versets 16, 17 et 18 contiennent des réflexions théologiques

(1) *Revue*, juillet 1900, p. 399.
(2) Comp. III, 11, 13 et ss., 31 et ss.
(3) Baldensperger, *op. cit.*, p. 44 s.

qui paraissent, à première vue, indépendantes les unes des autres, mais entre lesquelles règne, au fond, un enchaînement très réel.

Le verset 16 se rattache aux derniers mots du verset 14. Le Logos incarné est apparu *plein* de grâce et de vérité. Il y a donc en lui une *plénitude*. Ce dernier terme, qui n'éveille dans notre esprit aucune idée bien nette, doit être familier aux lecteurs de l'évangile, car l'auteur ne croit pas devoir l'expliquer. Sans dire ce qu'est la plénitude du Logos en elle-même, il se borne à la caractériser d'une manière indirecte en ajoutant : *et de sa plénitude* (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) *nous avons tous reçu*. Nous apprenons par là que cette plénitude a été débordante, communicative, et c'est tout. Le mot πλήρωμα est surtout connu pour le rôle qu'il joue dans la terminologie gnostique, où il désigne, en général, l'ensemble des êtres spirituels, des éons. Il est employé dans les Septante pour rendre l'hébreu מְלֹא et désigne le contenu d'un récipient matériel, comme dans l'expression ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς (Ps. XXIII, 1). Dans le Nouveau Testament, abstraction faite du prologue johannique, ce mot ne se rencontre que dans les épîtres de saint Paul. Dans un de ses premiers écrits, l'Apôtre s'en sert pour désigner le terme que Dieu a fixé dans le temps pour la mission messianique de son Fils (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, Gal. IV, 4). Cependant, ce n'est que plus tard, dans la dernière période de sa vie, qu'il l'a employé systématiquement, en lui attribuant une valeur technique. Nous retrouvons, en effet, la mention réitérée du *plérôme* dans les lettres que l'Apôtre captif adressa aux chrétiens d'Asie, « aux Éphésiens » et aux Colossiens. Ces lettres, comme on sait, correspondent à une phase bien déterminée du ministère apostolique et de l'évolution dogmatique de saint Paul. De plus, à raison de leur destination, elles sont de nature à relier la théologie de l'Apôtre à celle du quatrième évangile. Dans tous les endroits de ces épîtres où il est employé, le mot πλήρωμα représente un attribut du Christ. En Christ la divinité habite dans toute sa plénitude (Col. II, 9 ; comp. I, 19), et de sa plénitude les fidèles doivent participer (Éph. III, 19 ; Col. II, 10), de manière à s'identifier à lui et à former un tout organique, un *plérôme* dont il est le chef (Éph. I, 23 ; comp. IV, 13). Les fidèles sont les membres d'un corps dont le Christ est la tête. Tout ce qu'ils ont, ils le tiennent de lui, car en lui « sont cachés tous les trésors de sagesse et de science » (Col. II, 3). C'est une conception analogue que nous trouvons au verset 16 du prologue, avec cette différence néanmoins que la plénitude dont il s'agit n'est pas simplement celle du Christ historique, comme dans les écrits de saint Paul, mais bien celle du Logos qui existait de toute éternité, avant de faire son apparition dans la chair. D'après ce

qui a été dit plus haut du rôle du Logos préhistorique (9-11), il est à présumer que, dans les temps anciens, le divin *plérôme* se déversait sur le monde et sur l'humanité, particulièrement sur le peuple hébreu. Cela explique les deux expressions ἡμεῖς πάντες et χάριν ἀντὶ χάριτος. La première ne s'applique pas seulement à l'universalité des chrétiens, encore moins à un groupe de disciples; elle embrasse tous ceux qui ont été soumis à l'influence salutaire du Logos, qu'ils aient vécu sous l'ancienne alliance ou dans les temps chrétiens. La deuxième expression désigne évidemment deux grâces successives. Les commentateurs y voient volontiers une allusion aux faveurs multiples dont le Christ a comblé les chrétiens et traduisent : grâce *sur* grâce. Nous croyons qu'il s'agit plutôt de deux grâces bien déterminées et inégales, correspondant à deux états successifs des hommes par rapport au Logos. C'est pourquoi nous traduisons : grâce *pour* grâce. Les relations que le Logos entretenait autrefois avec le peuple choisi constituaient une grâce imparfaite et laissaient les hommes dans un état religieux inférieur. Elles devaient cesser pour faire place à une grâce plus élevée. En se plaçant à ce point de vue, l'auteur peut dire : *nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce.* Du reste, sa pensée se complète et s'éclaire au verset 17.

L'idée contenue dans les derniers mots du verset 16 est exposée en termes explicites au verset suivant. La conjonction ὅτι indique clairement un rapport logique entre le verset 17 et la phrase qui précède. Or cette particule sert à amener une comparaison entre la Loi et la Grâce, Moïse et Jésus-Christ. De tous les bienfaits célestes dont les anciens Hébreux ont été favorisés, le plus appréciable est sans contredit *la Loi,* donnée par Moïse. Cependant une faveur plus grande est venue par Jésus-Christ, *la Grâce et la Vérité.* Les commentateurs se plaisent à voir entre les deux parties du verset une opposition systématique (1). Sans s'en apercevoir, ils transportent dans le quatrième évangile un concept strictement paulinien. L'antithèse entre la Loi de Moïse et la grâce du Christ est une idée propre à saint Paul. L'auteur du prologue veut simplement rappeler deux bienfaits insignes que les hommes ont reçus du Logos, deux manifestations successives par lesquelles le Verbe divin a communiqué sa plénitude à une portion choisie de l'humanité. Chacune de ces manifestations s'est faite par l'intermédiaire d'un personnage historique, la première par Moïse, la seconde par Jésus-Christ. Mais, dans les deux cas, c'est une même cause principale, une même source, le Logos. Il y a, entre la révélation de Moïse et

(1) Maldonat, *Evang. sec. Joannem*, cap. I, n. 161.

celle de Jésus-Christ, une certaine gradation et, par conséquent, une certaine antithèse. Chacune d'elles est une grâce (χάριν ἀντὶ χάριτος), c'est-à-dire une faveur (1). Mais la révélation chrétienne est *la Grâce* par excellence (ἡ χάρις), le terme et le couronnement des bienfaits dont le Verbe s'est plu à favoriser les Israélites depuis les temps les plus anciens. Elle est aussi *la Vérité* (ἡ ἀλήθεια). Le mot ἀλήθεια, comme la plupart de ceux qui caractérisent la terminologie johannique, a, dans le quatrième évangile, une signification équivoque. Tantôt il est employé dans un sens spéculatif, par opposition au mensonge et à l'erreur (VIII, 45-46; XVI, 7; XVIII, 38; comp. I Jo. I, 8; II, 4, 21; IV, 6). Tantôt il revêt un sens moral et sert à désigner l'ensemble des bienfaits contenus dans la révélation chrétienne, comme dans les expressions suivantes : « rendre témoignage à la vérité » (V, 33; XVIII, 37), « être du parti de la vérité » (XVIII, 37), « être sanctifié dans la vérité » (XVII, 17, 19). C'est dans ce sens que le Paraclet est dit « esprit de vérité » (XIV, 17; XV, 26) et que Jésus dit de lui-même : « Je suis la Vérité » (XIV, 6). Au verset 17 du prologue, le rapprochement des mots χάρις et ἀλήθεια prouve que c'est au sens moral qu'il faut entendre la vérité dont il s'agit. Du reste, il est à remarquer que l'expression ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια correspond exactement à celle du verset 14, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Ces deux termes, *grâce* et *vérité*, servent ici à caractériser le plérôme du Logos, comme plus haut (5 et 9) le terme de *lumière* a servi à caractériser le Logos lui-même. De même que par Moïse un rayon du plérôme est parvenu au peuple hébreu, de même par Jésus-Christ la plénitude de grâce et de vérité, qui habitait éternellement dans le Verbe, s'est manifestée aux hommes. Ainsi, les versets 14 et 17 offrent un parallélisme frappant. Il est dit, d'une part (14), que le Logos fait chair apparut plein de grâce et de vérité et, d'autre part (17), que la Grâce et la Vérité sont venues par Jésus-Christ. On remarquera en outre qu'au verset 17 Jésus-Christ est mis en rapport avec la Grâce et la Vérité au moyen du même verbe qui, au verset 14, sert à exprimer la venue du Logos dans la chair, ἐγένετο. Si l'on nous dit que la Grâce et la Vérité sont venues *par* Jésus-Christ, c'est que la Grâce et la Vérité, qui constituent le plérôme du Verbe, résident en la personne de Jésus, sans lui être identiques.

Au verset 17 du prologue on lit pour la première fois, dans le quatrième évangile, le nom de *Jésus-Christ*. On ne le retrouve qu'une autre fois dans tout le reste du livre; c'est au chapitre XVIIe, verset 3, au début de la longue invocation que le Sauveur adresse à

(1) Cf. Baldensperger, *op. cit.*, p. 48 ss.

son Père et que l'on désigne habituellement sous le nom de « Prière sacerdotale ». Encore, en cet endroit, l'emploi d'une telle expression est-il assez étrange (1). Le terme Ἰησοῦς Χριστός produit donc l'effet d'un ἅπαξ λεγόμενον. Dans notre évangile, comme dans tous les écrits du Nouveau Testament, Ἰησοῦς est le nom du fils de Joseph et de Marie, tandis que Χριστός est synonyme de Messie. Or, pour le quatrième évangéliste, le Christ n'est autre que le Logos incarné. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de ce que, en dehors du prologue, il ne soit plus question du Logos divin. Encore moins est-il permis d'en conclure, avec M. Kreyenbühl, que le Logos du préambule n'est pas le Christ de l'évangile (2), ou, avec M. Harnack, que le prologue est un hors-d'œuvre analogue à celui du chapitre XXIe. Dès qu'il cesse de considérer le Verbe dans sa préexistence éternelle pour aborder l'histoire de son ministère messianique, l'évangéliste substitue au terme de *Logos* la formule courante, *Jésus-Christ*.

Le verset 18 n'a avec ce qui précède aucun rapport grammatical. Il contient cependant la suite logique des idées exprimées aux versets 16 et 17. La plénitude du Logos s'est communiquée aux hommes à deux reprises successives et sous deux formes différentes (16) : sous forme de loi avec Moïse, comme grâce et vérité avec Jésus-Christ (17). En se manifestant sous cette dernière forme, le plérôme divin s'est révélé en quelque sorte dans son essence, puisque la grâce et la vérité constituent la plénitude du Logos (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, 14). De là un certain parallélisme entre la révélation mosaïque et la révélation chrétienne. Ce parallélisme, insinué au verset 17, se poursuit et s'accentue au verset 18. La dernière phrase du prologue contient, en effet, deux propositions principales, entre lesquelles règne une opposition bien marquée. D'une part, on déclare que *personne n'a jamais vu Dieu;* d'autre part, on affirme que le *Fils unique l'a fait connaître.* Il n'est pas besoin de recourir à une exégèse bien subtile pour démontrer qu'il y a antithèse entre les verbes ἑώρακεν et ἐξηγήσατο; si personne n'a jamais vu Dieu, personne n'a jamais pu l'expliquer. En ajoutant à sa déclaration universelle θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν l'adverbe πώποτε, l'auteur paraît avoir en vue spécialement les temps anciens. Or, de tous les antiques voyants qui, d'après la tradition, ont eu le privilège de voir Dieu, le plus grand sans conteste est celui qui vient d'être mentionné dans la phrase précédente, Moïse. Moïse seul a eu l'avantage de converser face

(1) M. Kreyenbühl considère comme une glose les mots Ἰησοῦν Χριστόν, XVII, 3 (*Das Evangelium der Warheit*, I, p. 153, 373, 382). Ce jugement part d'un faux point de vue. Il ne s'agit pas de savoir si ces deux mots constituent une locution étrange dans la bouche de Jésus, mais s'ils répugnent au style de l'évangéliste.

(2) *Das Evangelium der Warheit*, p. 379 s.

à face avec Jahvé (Ex. XXXIII, 11). Et cependant il n'a pas « vu Dieu ». La vision de la divinité est le privilège exclusif du Fils unique. Dieu est un pur esprit (IV, 24) et, comme tel, il ne tombe pas sous les sens (V, 37). Les anciens patriarches, Moïse lui-même, n'ont pu le voir que sous une forme sensible, c'est-à-dire d'une manière imparfaite. Seul, celui qui repose au sein du Père peut pénétrer son essence et la faire connaître aux hommes. Le verset 18 du prologue ne fait que reproduire, dans le langage du quatrième évangile, une idée fondamentale, déjà clairement rendue dans les évangiles synoptiques (Mat. XI, 27 ; Luc. X, 22) et que nous lisons à peu près dans les mêmes termes, en un autre endroit des écrits johanniques (I Jo. IV, 12).

Le privilège de la vision de Dieu est basé sur le titre de *Fils unique* ou *Monogène*, ὁ μονογενὴς υἱός. Nous avons exposé ailleurs la portée de cette expression, en même temps que les motifs pour lesquels nous croyons devoir maintenir la leçon commune de ce texte contre la leçon dite orientale (1). Il ne nous reste plus qu'à dire un mot de la proposition incidente : ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Cette tournure de phrase rappelle celle du premier verset : ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Les propositions πρός et εἰς jouent exactement le même rôle ; elles indiquent à la fois l'union des termes et leur distinction réciproque. Cette remarque suffirait pour justifier le parallélisme. L'enchaînement qui règne dans les cinq derniers versets du prologue (14-18) montre clairement que le Fils Monogène est identique au Logos et, d'un autre côté, il est manifeste, à la simple lecture du livre, que le Père est le même que Dieu. Cependant, la différence des temps, dans l'emploi du verbe, trahit une certaine différence de point de vue : tandis que le Logos *était* en Dieu, le Fils *est* dans le sein du Père. De plus, le verset premier nous reporte au principe de toutes choses, à la durée qui précéda l'origine du monde, à la préexistence éternelle du Logos. Le verset 18, au contraire, parle de l'existence actuelle du Fils au sein du Père, et cela par rapport à une période déterminée dans le passé historique, durant laquelle le Fils a fait connaître aux hommes les secrets de la divinité. De part et d'autre, le verbe *être* désigne une existence transcendante, mais, dans le second cas, cette existence est envisagée au point de vue actuel ; il s'agit du Verbe, Fils unique de Dieu, qui, après s'être incarné et avoir habité parmi les hommes, est retourné au sein de la divinité, son point de départ et son lieu d'origine.

Jérusalem.

P. Th. CALMES.

(1) *Revue biblique*, VIII, p. 243 ss. Pour la discussion technique du texte, cf. Scrivener, *A plain Introduction to the criticism of the New Testament*, II, p. 358 ss.

L'INSCRIPTION DE MÉSA

L'inscription de Mésa a été étudiée par des maîtres; il semble donc superflu d'y revenir. Mais si nous n'avons pas à proposer de grandes nouveautés philologiques, il nous a paru qu'on pouvait sans témérité essayer de pénétrer plus avant dans les rapports du récit biblique avec l'inscription en prenant pour point de départ une nouvelle hypothèse topographique. Pour cela, il était nécessaire de revenir sur la stèle elle-même et sur le texte parallèle de la Bible (II Reg. 3). Nous ne pouvions nous livrer à un déchiffrement personnel. Sur ce point d'ailleurs, après des oscillations diverses, on tend à se mettre d'accord. MM. Smend et Socin (SS.) (1) avaient cru pouvoir étendre sensiblement les lectures proposées par M. Clermont-Ganneau dont la sagacité et l'habileté ont préservé d'une ruine complète le précieux monument. Le savant français a répondu en contestant les prétendus progrès (2). M. Socin, accompagné cette fois de M. Holzinger (SH.), a tenté de maintenir presque toutes ses positions (3).

D'ailleurs l'interprétation de MM. Smend et Socin était en Allemagne la plus autorisée. M. Nordlander (N.), dans une thèse de doctorat pour l'Université d'Upsal, a repris et la lecture et la traduction, sans s'écarter beaucoup de ses prédécesseurs (4).

Dans son manuel d'épigraphie, M. Lidzbarski n'avait pas tenté un travail original; aussi lorsque nous le citons (Lid.), c'est toujours en renvoyant à l'examen très approfondi du texte qu'il a publié dans le premier numéro de son *Ephemeris für semitische Epigraphik* (5). Il revient sur bien des points aux lectures de M. Clermont-Ganneau (G.). M. Halévy (H.), dont nous n'avons connu le travail que lorsque le nôtre était terminé, a tablé sur cette revision pour donner une nouvelle traduction avec des notes (6). Nous nous sommes appuyés surtout sur

(1) *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab*, Freiburg i. B., 1886.
(2) La stèle de Mésa, *Journal asiatique*, 1887, t. IX, p. 72 ss.
(3) *Zur Mesainschrift*, brochure de 16 pp. in-8°, 1897.
(4) *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab*, Leipzig, 1896, in-8° de VIII-66 pp.
(5) *Eine Nachprüfung der Mesa Inschrift*, p. 1-10.
(6) *Revue sémitique*, juillet et octobre 1900.

Lidzbarski pour la lecture et sur Nordlander pour la situation exégétique. Les notes critiques sur II Reg. 3 ne sont pas complètes et visent seulement ce qui est utile à l'appréciation historique des faits.

TEXTE (1)

1 אנכ . משע . בן . כמש** . מלך . מאב הד
2 יבני | אבי . מלך . על . מאב . שלשן . שת . ואנכ . מלכ
3 תי . אחר . אבי | ואעש . הבמת . זאת . לכמש . בקרחה | בנס [י]
4 שע . כי . השעני . מכל . השלכנ . יכי . הראני . בכל . שנאי | עבר
5 י . מלך . ישראל . ויענו . את . מאב . ימן . רבן . כי.יאנף . כמש . באר
6 צה | ויחלפה . בנה . ויאמר . גם . הא . אעני . את . מאב | בימי . אמר . כ***
7 יארא . בה . יבבתה | וישראל . אבד . אבד . עלם . וירש . עמרי . את . אל
8 ץ . מהדבא | וישב . בה . ימה . והצי . ימי . בנה . ארבען . שת . ויש
9 בה . כמש . בימי | ואבן . את . בעלמען . ואעש . בה . האשזה . ואב[ן]
10 את . קריתן | ואש . גד . ישב . בארץ . עטרת . מעלם . יבן . לה . מלך . י
11 שראל . את . עטרת | יאלתחם . בקר . ואחזה | יאהרג . את . כל . העם* .
12 הקר . רית . לכמש . ולמאב | ואשב . משם . את . אראל . דודה . יא[כ]
13 חבה . לפני . כמש . בקרית | ואשב . בה . את . אש . שרן . יאת . אש
14 מחרת | ויאמר . לי . כמש . לך . אחז . את . נבה . על . ישראל | יא
15 הלך . בללה . ואלתחם . בה . מבקע . השחרת . עד . הצהרם | ואח
16 זה . ואהרג . כלה . שבעת . אלפן . גברן . וגרן | יגברת . ו[גר]
17 ת . ורחמת | כי . לעשתר . כמש . החרמתה | יאקה . משם . א**
18 לי . יהזה . ואכחב . הם . לפני . כמש | ימלך . ישראל . בנה את
19 יהץ . וישב . בה . בהלתחמה . בי | ויגרשה . כמש . מפני ד
20 אקה . מבאב . מאתן . אש . כל . רשה | ואשאה . ביהץ . יאהזה
21 לכפת . על.דיבן | אנכ . בנתי . קרחה . חמת . היערן . וחמת
22 העפל | יאנכ . בנתי . שעריה . ואנכ . בנתי . מגדלתה | יא
23 נכ . בנתי . בת . מלך . ואנכ . עשתי . כלאי . האשו[ה לכ]ין . בקר*
24 הקר | ובר . אן . בקרב . הקר . בקרחה . יאמר . לכל . העם . עשו . ל
25 כם . אש . בר . בביתה | ואנכ . כרתי . המכרתת . לקרחה . באסר .
26 י . ישראל | אנכ . בנתי . ערער . יאנכ . עשתי . המסלת . בארנן |
27 אנכ . בנתי . בת . במת . כי . הרס . הא | אנכ . בנתי . בצר . כי . עין .
28 [הא . ב]אש . דיבן . חמשן . כי . כל . דיבן . משמעת | יאנכ . מלא
29 ת[י . הם .] מאת . בקרן . אשר . יספתי . על . הארץ | יאנכ . בנת
30 י**[מה]דבא . ובת . דבלתן | ובת . בעלמען . ואשא . שם . את . נק*
31]צאן . הארץ | יחירנן . ישב . בה . בת*ו***אש*
32 ויאמר . לי . כמש . רד . הלתחם . בחירנן | יארד . ***
33 [יש]בה . כמש . בימי . ועל*דה . משם . עשר
34 שת.שדק | יאנ[כ]

(1) Les lettres surmontées d'un point sont douteuses; les lettres entre crochets sont suppléées par conjecture; les astérisques marquent la place des lettres illisibles. Les points séparatifs et les petites barres sont dans l'original.

TRADUCTION

1. Je suis Mésa, fils de Camos... roi de Moab, le Dibonite. |
2. Mon père a régné sur Moab durant trente ans et moi j'ai régné
3. après mon père. | Et j'ai fait ce sanctuaire à Camos de Qorkha | en signe de salut,
4. car il m'a sauvé de toutes mes chutes et il m'a fait triompher de tous mes ennemis. | Omri,
5. roi d'Israël, fut l'oppresseur de Moab durant de longs jours, car Camos était irrité contre son pays; |
6. et son fils lui succéda et il dit lui aussi : J'opprimerai Moab! | C'est de mon temps qu'il parla ainsi,
7. et j'ai triomphé de lui et de sa maison | et Israël a péri pour toujours. Or, Omri avait pris possession du pays
8. de Mâdaba | et [Israël] y demeura durant ses jours et le terme des jours de ses fils, durant quarante ans, et
9. Camos [nous] l'a rendue de mon temps. | Et j'ai bâti B'aalmé'on, et j'y ai fait la piscine, et j'ai bâti
10. Qaryathen. | Or, les gens de Gad habitaient dans le pays d''Aṭaroth de toute antiquité, et le roi d'Israël s'était bâti
11. 'Aṭaroth. | Et je combattis contre la ville, et je la pris, et je tuai tout le peuple
12. de la ville, spectacle pour Camos et pour Moab! | Et je m'y emparai de l'autel de son Génie et
13. je le traînai devant Camos à Qiriyath. | Et j'y fis habiter les gens de Saron et de
14. Makharath. | Et Camos me dit : Va! prends Nébo sur Israël! et j'allai
15. de nuit et je combattis contre elle depuis la pointe de l'aurore jusqu'à midi et je la pris
16. et je tuai tout, sept mille hommes et jeunes garçons | et femmes et jeunes filles
17. et servantes, | car je l'avais vouée à l'anathème envers 'Astar-Camos, et je pris de là
18. les autels (? ou les vases?) de Iahvé, et je les traînai devant Camos. | Or, le roi d'Israël avait bâti
19. Iahaṣ, et il y demeurait alors qu'il me faisait la guerre, | mais Camos le chassa devant moi! et
20. je pris de Moab deux cents hommes, toute son élite, | et je les portai contre Iahaṣ et je la pris

21. pour l'annexer à Dibon. | C'est moi qui ai bâti Qorkha, le mur des jardins et le mur
22. de l'arrière-ville, | et c'est moi qui ai bâti ses portes, et c'est moi qui ai bâti ses tours, | et
23. c'est moi qui ai bâti le palais, et c'est moi qui ai fait la double piscine pour l'eau au milieu
24. de la ville; | et il n'y avait pas de citerne au milieu de la ville, à Qorkha, et j'ai dit à tout le peuple : Faites-vous
25. chacun une citerne dans sa maison! et c'est moi qui ai fait creuser les fossés de Qorkha par les prisonniers
26. d'Israël, | et c'est moi qui ai bâti ʿAroʿer, et c'est moi qui ai fait la route de l'Arnon. |
27. C'est moi qui ai bâti Beth-Bamoth, car elle était détruite. | C'est moi qui ai bâti Beṣer, car elle était en ruines,
28. avec les gens de Dibon, au nombre de cinquante, car tout Dibon est enrôlé | et j'ai placé le
29. nombre complet de cent [hommes] dans les villes que j'ai annexées au pays. | Et c'est moi qui ai bâti
30. Mâdaba, et Beth-Diblathen | et Beth-Baʿalméʿon, et j'y ai porté les pasteurs...
31. . . . . troupeaux du pays. | Et Khoronên où habitait...
32. . . . . et Camos me dit : Descends, combats contre Khoronên! | et je suis descendu...
33. . . . . [nous l'a rendue] Camos de mon temps. Et . . . de là . . . . dix.....
34. . . année. . . et c'est moi...

NOTES DE LECTURE

l. 1. La lecture כמשכילך, soutenue très fortement comme certaine par SS. SH. et N., est exclue par les mesures prises par Lid. Il ne peut y avoir après כמיש que deux lettres; Lid. lit la première כ et propose pour la seconde כ, מ, נ, פ, plutôt נ.

l. 3. A la fin SS. SH. et N. lisent במישע ·מ; G. [י. ת]במ; Lid. voit après ב plutôt נ que מ et considère le prétendu ע comme un défaut de l'estampage, ensuite ס et probablement כ, puis la place d'une ou deux lettres. H. : בסכ מישע, réunion de Mésa, le lieu où il avait l'habitude de se réunir avec ses amis.

l. 4. La lecture המלכן de SS., soutenue par SH., est rejetée par N. et Lid., qui lisent השלכן malgré les difficultés philologiques.

l. 6. A la fin כדבר d'après SS. SH. et N. qui reconnaissent toutefois que le ר est simplement restitué et le ב seulement probable. Lid. doute fortement même de la lecture כד, ce qui révoque le tout en doute.

l. 7. A la fin כלא d'après SH., le ל moins sûr. N. doute si la première lettre est כ ou א et ne voit plus rien. Lid. voit d'abord un point de séparation placé haut, puis probablement אר.

l. 8. ימה est attesté par SH. N. Lid. contre G.

l. 9. Le נ est absolument invisible d'après Lid., mais la restitution est admise par tous.

l. 11. A la fin SH. lisent encore מ. העם tout en reconnaissant qu'on ne voit que la tige du dernier מ. N. n'a vu aucun des deux מ. Lid. voit comme SH., mais la tige peut être un pli de l'estampage.

l. 13. A la fin SS. ואנשי maintenu sauf י par SH.; N. et Lid. ne voient clairement que א, à la suite il n'y a place que pour une lettre, plus probablement ש.

l. 14. La première lettre מ plutôt que ש d'après tous.

l. 16. Le deuxième mot lu כלם par SS. est lu כלה par G. vers lequel inclinent N. et Lid. Après שבעת SS. lisaient אלף מגברן, mais SH. n'insistent pas. G. N. Lid. lisent אלפן גברן. Le mot suivant était lu מבנן par SS., mais SH. n'insistent que vaguement. N. et Lid. lisent וגרן.

l. 17. fin. Tous ont vu la même chose, un premier א distinct, ensuite une ligne droite un peu inclinée. SS. SH. et N. penchent pour un ר et excluent le ת qui paraît possible à G. en suppléant כ au lieu de א. G. fait observer : « Si ce passage était réellement parallèle à celui de la ligne 12, דודה. אראל. את, l'on s'attendrait également ici à la présence de la particule את et à la répétition du verbe אשב, au lieu de אקח; il faudrait aussi rendre compte de l'emploi du singulier dans le premier cas et du pluriel dans le second ».

l. 18. S. maintient seul assez faiblement la lecture אסחביהם; les autres הם. אסחב.

l. 19. Vers la fin פני d'après SH., plutôt פנה d'après N., plutôt פני d'après Lid.

l. 23. SS. lisaient האשו[הן. לבי] ין, mais SH. reconnaissent qu'il n'y a pas de place pour tant de lettres. G. retrancherait le ן après ה. N. croit lire ל avant ין et supplée לין. האשו[הן] (les deux celliers de vin). Lid. n'a rien vu entre ו et י qu'un intervalle pouvant contenir deux lettres, trois au plus.

Après בקר le ב est douteux pour tous, plus ou moins.

l. 24. ל plus ou moins admis par SH. N. Lid.; G. seulement visible pour « les yeux de la foi ».

l. 26. Au commencement SS. ן.מישראל. Mais G. י.ישראל suivi par N. et Lid. — A la fin, après ארנן SH. et N. penchent pour ו, Lid. après G. pour une ligne de séparation.

l. 28. Le ש est la première lettre certaine; le signe qui précède dénote un ב quoique ד, ר et même א ne soient pas tout à fait exclus (Lid.). — Le כ final est une pure restitution pour G. et N.; avec des traces convenables pour SH. et Lid.

l. 30. Le mot מהדבא paraît assuré par la présence du ד (N.) et du ב probable (Lid.). — A la fin נ paraît sûr à N. et à SS., קד douteux aux mêmes. Lid. juge נק possible, mais lirait plutôt מע qui serait peut-être à compléter מעדנ־־.

l. 31. SS. : בן.דדן.ודדן, quoique sans assurance. G. voit ב־־וד. N. propose בני. הור[י]. Lid. ne voit de sûr que ב et ו séparés par deux lettres, la première ת plutôt que נ; après ו, il lit ק de préférence : בת־וק. — A la fin SS. et SH. אמר; N. ש au lieu de מ, de même Lid. Pour N. ר est très obscur, Lid. ne voit rien du tout.

l. 32. A la fin, N. croit voir un ו, que Lid. ne distingue pas.

l. 33. Au commencement, G. pense que la ligne ne commençait qu'à בה, avec la pierre. SH. N. et Lid. pensent que l'estampage a touché la pierre avant בה, mais ne peuvent rien déterminer de certain. — Après ימי G. lit ועל[ת]י, SS. et N. ועלאדה Lid. confirme le דה et le trou entre ל et דה.

l. 34. Lid. lit ש avant ת après G.; G. N. et Lid. ד avant ק.

Lid. s'étonne que H. ait cru voir une 35e ligne!

NOTES EXPLICATIVES

l. 1. — אנכ, *je :* c'est l'écriture ordinaire des inscr. phén. ; dans trois cas אנכי, 103, 104, 107. Les éditeurs du *Corpus* remarquent que ces trois cas viennent d'Égypte et pourraient avoir une saveur égyptienne. Mais on lit אנכי dans Panamou, l. 19, au lieu de אנכ dans Hadad, l. 1 ; ce n'est donc qu'une question d'écriture plus ou moins défective et il paraît certain que le pronom complet se terminait en י, avec une voyelle plutôt longue, sauf la prononciation abrégée *anec*, déjà en usage au temps de Plaute. — La lecture du nom du père de Mésa demeure incertaine ; כמושכן proposé par Lid. n'a pas de répondant immédiat offrant כן à la fin d'un nom théophore. כמישגד suggéré par G. serait doublement théophore. En tout cas le nom divin était כמוש, le dieu national des Moabites, comme dans *Kammusunadbi*, le roi de Moab du temps de Sennachérib. — Le nom de Meš'a lui-même paraît venir de ישע, à l'analogie de ישע־אל trouvé sur un sceau hébreu par Clermont-Ganneau. Au sujet de la prononciation, il convient de faire des réserves. Le TM a מישע (II Reg. 3 4), Josèphe Μεισᾶς, Μισᾶς, mais les LXX Μωσα, qui est tout aussi probable, comme מושעות, ou מוקש de יקש ou מושיע (Os. 13 4) en parlant de Dieu, le Sauveur. Le roi moabite semble plutôt se considérer comme sauvé par son dieu, ce qui marque bien que son nom n'est pas un surnom donné à la suite de ses victoires.

l. 2. — הדיבני, de דיבן. L'A. T. écrit דיבון et דיבן, LXX Δαιβων, ce qui représente sans doute la vraie prononciation, d'autant que Mésa n'aurait pas écrit le י s'il n'avait eu au moins à l'origine la valeur d'une consonne, formant ensuite diphtongue pour s'unifier enfin, auj. Dîbân. — שלשן : par son plur. en ן constant dans l'inscription, le moabite s'écarte de l'hébreu et du phén. pour se rapprocher de l'araméen qui ne tardera pas à régner dans le pays. — שת sing. ét. abs. comme néopunique 69 3 ; en hébreu שנה.

l. 3. — במת = hébr. במה, mais non pas dans le sens de haut lieu (Lid.), un haut lieu existe naturellement ; mais plutôt un sanctuaire (comme dans II Chron. 21 11, avec עשה, des *bamoth* sur les collines), peut-être même un simple autel. Le mot ne se trouve pas en phén., mais il semble bien qu'il a passé en grec sous la forme βῶμος, autel, nécessairement de très bonne heure. — Ici s'élève la difficulté de savoir ce qu'est קרחה et quels sont ses rapports avec Dibon. Jusqu'à présent tout le monde a admis que la stèle trouvée à Dîbân était *in situ*, et de plus que Mésa disait l'avoir élevée à קרחה.

Donc קרחה serait à Dîbân, mais quels sont ses rapports avec Dibon ? Les uns, après Clermont-Ganneau, voient dans קרחה la citadelle de Dîbân, son *acra*, comparable à la cité de David dans Jérusalem. Mais Nordlander a bien montré que les constructions faites par Mésa à קרחה supposaient une ville et une grande ville. Il en est donc réduit à voir dans קרחה le propre nom de la ville de Dîbân, et Dibon serait un nom de région. Pour le prouver il allègue la l. 21 où il est question d'une annexion faite à Dibon, plus naturellement à un pays qu'à une ville, et la l. 28 où il est question de tout Dibon. Mais cela est contraire à l'usage de l'A. T. où Dibon est toujours une ville, et la stèle où Mésa se qualifie de Dibonite ayant été trouvée dans les ruines de Dîbân, il est naturel de penser que c'est l'ancienne Dibon. Est-il d'ailleurs plausible que Mésa ait indiqué sur sa stèle l'endroit même où il l'érigeait ? Cela se savait sans le dire, il est beaucoup plus vraisemblable qu'il a voulu déterminer le vocable du dieu en l'honneur duquel il faisait le sanctuaire.

On lit, par exemple, dans le phén. n° 139, *trouvé en Sardaigne*, לבשמים באינצם,

au Baal céleste honoré dans l'île des Éperviers, sur quoi les éditeurs du *Corpus* remarquent : « *nomen loci ubi dei templum fuit indicatur præposita particula* ב ». Le sanctuaire était élevé à Dibon, patrie de Mésa, en l'honneur du Camos de קרחה, car c'est dans ce lieu que Mésa avait été sauvé et c'est au dieu invoqué en ce lieu qu'il attribuait sa délivrance. Le centre du culte de Camos peut bien avoir été Qérioth, mais il a dû être honoré aussi à קרחה comme le Baal céleste est venu de Syrie à l'île des Éperviers. Qu'est-ce donc que קרחה? on a proposé différentes vocalisations; on pourrait lire קֹרְחָה comme שִׁרְמָה, les noms en *o* forme *qutul* n'étaient pas rares dans la région, cf. Βοσορ, Φογορ (cf. Lagarde, *Bildung*, p. 52 et p. 187). Mais nous préférons lire קָרְחָה Qorkha, parce que nous pensons que les LXX ont encore lu ce mot dans la Bible et l'ont interprété d'après cette prononciation. L'identité de Qorkha et Qir-khares étant capitale pour l'intelligence de l'inscription de Mésa, nous devons entrer ici dans quelques détails. En soi le problème est intéressant pour la Bible elle-même.

Parenthèse sur קרחה identifiée avec
קיר חרשת ou קיר חרש

Les faits textuels sont les suivants. *Texte massorétique :* קִיר חֶרֶשׁ, *Qir-Kheres* (le mur de tesson) (Jér. **48** 31.36 et Is. **16** 11); קִיר חַרֶשֶׁת, probablement dans le même sens, Is. **16** 7; — חַרֶשֶׁת (קִיר) ou חַרֶשֶׁת, sens obscur, entendu soit comme syn. de חרש, soit comme subst. abstrait désignant la ruine, חַרֶשֶׁת = חַרֶשֶׁת, réduites au silence, détruites, II Reg. **3** 25.

LXX : Jér. **48** (LXX **31**), 31 B κειράδας + αὐχμοῦ, A κιδαρας + αὐχμοῦ, Aleala κειραρας + αὐχμοῦ. Sur quoi Théodoret : ὁ Σύρος οὕτως ἡρμήνευσε· κεφαλαὶ αὐτῶν κεκαρμέναι καὶ οἱ πώγωνες αὐτῶν ἐξυρημένοι. Pour Théodor. la vraie leçon était donc κειράδας, et il l'interprétait d'après le syrien dont l'autorité et même la nature demeure inconnue, des gens tondus, traduction de l'hébreu אנשי קרחה. Cette leçon κειραδας est d'ailleurs fortifiée par Syr. hex. ms. *Ambrosianus* qui donne même (v. 36) le mot grec κείραδας au-dessus de la transcription syr. qui reproduit les mêmes lettres. Même variante (A κειδαρεις, $\aleph^{a}$ κιδαρ, $\aleph^{c.a}$ κιδαρας) au v. 36, sans αὐχμοῦ. — Is. **16** 11 : ὡς τεῖχος ἐνεκαίνισας dans B confirmé par Syr. hex. et sahidique (éd. Ciasca); la leçon τῷ ὀστρακίνῳ אAQΓ est manifestement hexaplaire; les premiers traducteurs grecs lisaient donc חדשת. — Is. **11** 7 Δεσεθ dans B confirmé par s. Jér. (Comm.), Syr. Hex דאסת sahidique *decem*, arabe *hadeseth;* δε σε $\aleph^{a.c}$, le θ replacé $\aleph^{c.b}$. — II (IV) Reg. **3** 25 : B τοῦ τείχου καθῃρημένους, dans A par erreur de scribe καθημενους; καθῃρημένους se rapporte aux pierres dont il a été question auparavant et suppose une lecture חַרֶשֶׁת; dans l'éd. de Lagarde (Lucien) : ἐν τοίχῳ τεκτονικῆς, où on a négligé l'article dans בַּקִּיר et compris חַרֶשֶׁת travail de gravure, etc. (Ex. **31** 5, **35** 33).

Théodotion doit être mentionné séparément : on ne connaît pas sa leçon sur II Reg. **3** 25 et à propos de Jér. il n'est pas mentionné sur le v. 36 (sur le v. 31 Syr. hex. dit : *les autres*, ce qui paraît le comprendre); mais sur Is. **16** 7 : τοῖς αὐχμώδεσιν, et Is. **16** 11 : *murum dissipatum*, d'après s. Jér.

Aquila et Sym. ne sont pas connus sur II Reg. **3** 25; partout ailleurs (Aq. n'est pas cité Is. **16** 11) ils ont traduit comme un nom commun, le mur de briques cuites, et cette traduction d'un nom propre par un nom commun prévaut décidément dans la Vulgate.

Vg. : Jér. **48** 31. 36 : *ad viros muri fictilis;* Is. **16** 7 : *super muros cocti lateris;*

Is. 16 11 : *ad murum cocti lateris;* II Reg. 3 25 : *ita ut muri tantum fictiles remanerent.* L'opinion de s. Jér. paraît dans son commentaire sur Is. : « *quod autem in LXX positum est, habitatoribus* Deseth, *in hebraico non habetur; sed pro hoc legitur* Ares, *quod* testam *sive*, coctum laterem *significat* ». Et dans l'Onom. : « Deseth *quod Aquila transtulit parietem, Symmachus murum* ».

Le Targum a traduit tous les endroits d'Is. et de Jér. כרך תוקפהון, la forteresse de leur puissance, ou leur place forte; le suffixe empêche de considérer *toqpâ* comme signifiant rocher, ainsi que le suggère Buhl (Geog., p. 271); dans II Reg. 3 25, les pierres *détruites*, comme LXX (B).

Le syriaque a toujours été par à peu près : Jér. 48 31 : *et sur les gens habitants dans sa maison;* au v. 36 le passage n'est pas traduit. Is. 16 7 : *sur les derrières des murs détruits;* Is. 16 11, *le mur détruit;* II Reg. 3 25 : *des pierres dans le mur désormais détruites.*

Parmi les faits toponymiques il faut aussi relever l'ou. *ḥaracha,* nom de la partie inférieure de l'ou. Kérak et un petit bâtiment nommé *qaṣr ḥarascha,* d'après M. Brünnow, *Mitth. DPV.* vol. XVIII, p. 69 (1895).

En présence de ces faits on peut conclure. a) Le sens « mur de tessons » est parfaitement établi à partir d'Aquila, mais auparavant complètement inconnu de la tradition. Les massorètes ont même conservé le reflet de l'ancienne incertitude dans II Reg. 3 25. Il ne peut être question ici que d'une étymologie populaire causée en première ligne par une méprise. Qîr signifiait *ville* en moabite, *mur* en hébreu; c'est à cause de ce sens de mur que les interprètes ont fait fausse route. Avec *mur*, *kheres*, *brique* ou *tesson* allait assez bien, d'où le sens qui a prévalu dans la Vulgate.

b) Mais faut-il du moins conserver *kheres* comme faisant partie du nom propre, par exemple, dans le sens de *soleil,* חרש au lieu de חרס? Cela est complètement ignoré des anciens, et de plus incompatible avec l'écriture חרשת.

c) Entre les deux écritures il faut choisir, car il est douteux que la ville ait porté les deux noms. Les LXX ont lu partout le ת excepté dans Jérémie où ils ont bien plutôt lu tout autre chose que חרש. Cette lecture est d'autant préférable qu'elle n'est pas suspecte, ne signifiant rien, d'avoir été choisie pour compléter le mot compris *mur* par un contresens.

d) Mais à vrai dire ce n'est pas חרשת qu'ont lu les LXX, mais חדשת, du moins dans Is. 16 11. Dans Is. 16 7 on voit encore paraître le Δ, et même dans Jér. 48 (31) 31 et 36 si on considère κειράδας comme une simple transcription. Cette leçon est d'autant meilleure qu'elle se rejoint très bien au vrai sens de קיר par-dessus le contresens de *mur;* קיר חדשת était la Ville Neuve, comme Cheyne le pense (Encycl. bibl.).

e) Or rien n'empêche qu'une ville neuve ait porté auparavant un autre nom; la plupart des villes fondées par les conquérants et portant leur nom existaient déjà sous un autre vocable. Ce nom de la ville moabite nous paraît être קרחה. En voici les raisons : קיר חדשת de II Reg. 3 25 était la capitale des Moabites. C'est le refuge suprême de Mésa : Qorkha était aussi sa capitale puisqu'il y bâtit le palais du roi, et on le voit encore par le soin qu'il en prit. Mésa fut assiégé dans la Ville Neuve de II Reg. 3 25 et les mesures prises à Qorkha sont bien analogues à celles qui mirent Jérusalem en état de défense au temps d'Ézéchias; Mésa sacrifia son fils dans la ville assiégée et crut par conséquent devoir son salut au Camos de la ville; Mésa fait un sanctuaire en l'honneur de Camos honoré à Qorkha. Enfin Jérémie semble avoir donné encore à la ville de Moab son ancien nom de Qorkha, en jouant sur les mots au v. 37. Ces coïncidences ne peuvent être fortuites. La topographie donne les mêmes

résultats. La Ville Neuve, capitale des Moabites, doit être la même que קיר מואב Is. 15 1, la ville de Moab par excellence, et ce nom est rendu dans le Targum כרכא דמואב, le Kérak de Moab ou Καρακμωβα d'Ét. de Byzance (...ΧΜΩΒΑ dans la mosaïque de Mâdaba), le Kérak actuel. C'est bien la capitale ou la forteresse du pays de Moab. De Jérusalem il apparaît comme une tache blanche au sommet de la montagne; cette tache n'est pas la ville, mais les coulées de débris sur lesquels sont bâtis les murs. Dans la mosaïque de Mâdaba il a le même aspect escarpé. Ce serait donc à très juste titre qu'on lui aurait donné le sobriquet de *monte Testaccio,* le mur de tessons. C'est là que Mésa a dû se placer pour résister à une attaque venue du sud. Mais on s'explique très bien aussi du Kérak les mesures prises par Mésa. Dibon ne pouvait exister sans citernes, le Kérak possède une source au bas de ses murs : c'est la même situation qu'à Jérusalem, c'est pourquoi la défense est la même.

La suite des faits s'explique très bien. L'antique capitale des Moabites était Qorkha, mentionnée par Ramsès III d'après Sayce (Dict. Hastings). Mésa y fit des travaux considérables, d'abord pour se défendre, ensuite probablement pour embellir sa capitale. A partir de ce moment la ville de Moab prit le nom de Ville Neuve, *Qir khadachat*. Mais Qir signifiait mur en hébreu. Après diverses variations qui la montrent complètement en déroute, la tradition se reforme sur un sobriquet, le mur de tessons, nom qui convenait parfaitement au Kérak où la tradition du Targum reconnaissait encore l'emplacement de la capitale de Moab (1). Le nom moderne de ou. *ḥaracha* est-il dans un rapport quelconque avec cette histoire? cela demeure douteux.

l. 3 à la fin et commencement de la ligne suivante; lecture, comme on sait, très contestée. Ceux qui lisent במשע מושע se divisent. SS. traduisent « à cause du salut de Mésa ». N. objecte qu'on peut à peine supposer : j'ai bâti ce sanctuaire pour le salut de Mésa. Ce savant, admettant l'appellatif מושע (qui n'existe pas en hébreu), suppose que la répétition équivaut ici à un sens pluriel. « à cause de nombreuses délivrances ». Mais les exemples cités Gen. 14 10, II Reg. 3 16, Joël 4 14 renferment plus ou moins le sens distributif et les termes sont déjà au pluriel. — Lid. propose בנסך mais sans s'expliquer sur le sens. On pourrait songer à une libation de salut (cf. le calice du salut Ps. 116 13), mais il faudrait du moins ל au lieu de ב. Si on lit בנס ישע on obtient un sens très simple, נס — héb. נֵס, « en signe de salut ». Il n'y a qu'à rappeler l'autel bâti par Moïse après sa victoire sur les Amalécites (Ex. 17 15) et nommé par lui יהוה נסי ; נס ne signifie pas étendard (דגל), mais signal élevé sur les montagnes (Is. 13 2, 18 3 etc.). Le mot ישע ne souffre pas difficulté, le י peut être suppléé, la place ne manque pas.

l. 4. — SS. lisant המלכן traduisent *les rois,* mais il y a השלכן, qui, en parallélisme avec שנאי, doit signifier quelque chose comme « agresseurs » (G.). Cependant il n'y a pas de suffixe. N. qui l'avait supposé (inf. hiph. avec suffixe défectif pour ני) se rétracte dans les additions, de sorte qu'à tout le moins le parallélisme n'est pas absolu. Pourquoi dès lors ne pas l'entendre au sens abstrait de « chute », sens qu'on peut déduire soit de l'hiph. de שלך, jeter, donc faire tomber, en supprimant l'idée causative, soit de שַׁלֶּכֶת (Is. 6 13), l'action d'abattre l'arbre ou d'être abattu. Mésa ferait une allusion discrète à la chaude alerte qu'il a dû éprouver d'après II Reg. 3; הושיע avec בין indique en tous cas une délivrance implorée contre des ennemis

(1) On remarquera que nous avons soigneusement évité tout rapprochement phonétique entre קרחה et Kérak; il n'y en a aucun.

très menaçants, non un simple secours. — La tournure הראני בכל שנאי est très biblique, cf. Ps. 118 7 et 59 11.

l. 5. — בילך est-il verbe ou substantif? Si c'est un verbe, il est étonnant qu'il ne soit pas suivi de על comme l. 2; si c'est un substantif, comment expliquer le ו de ויענו placé entre le sujet et le verbe? N. l'explique, il est vrai, non comme copule, mais comme apodose, « *so* », et cite Gen. 22 24 : « et quant à sa concubine... ותלד, elle enfanta »; mais dans cet exemple le sujet est précédé de ו, ופילגשו, ce qui justifie l'apodose, d'autant que le sujet est opposé à une autre personne, ce qui n'est point le cas ici.

Or, parmi les exemples cités par Kautzsch pour montrer que l'imparfait consécutif peut suivre un sujet placé en vedette, il en est qui ne sont point précédés de ו et ceux-là sont décisifs pour notre cas, Ex. 38 24, II Sam. 4 10, I Reg. 9 20 s. (Ges. K., 26e éd., p. 318). Il faut donc rendre avec cet auteur : Omri, roi d'Israël, fut celui qui opprima. — ויענו expliqué par N. après Noeldeke comme le verbe avec suffixe, ויעֶנו = ויענהו; mais il faut alors supposer que le suffixe se rapporte à l'accus. suivant à la manière araméenne. Il est plus simple de voir dans le ו le vestige de la troisième consonne qui s'est conservé seulement dans ce verbe par une inconséquence d'orthographe, ici et l. 6, tandis qu'on lit ואבן (l. 9), ואעש (l. 3), וארא (l. 7). — יאנף l'imparfait pour le passé en cas d'une action prolongée comme le contexte la suggère ici clairement, Ges. K., § 107 *b*.

l. 6. — ארצה. Le suffixe masc. est très régulièrement indiqué par ה, à ponctuer ה (cf. Kautzsch, § 7 *c*), contracté pour *ahou;* le ה est demeuré ici comme dans certains cas de l'Ancien Testament comme signe de la voyelle. — ויחלפה, le mot dans le sens arabe; le khalife est le successeur de Mahomet. Le suffixe écrit *defective* pour ־ֶהו; — dans les deux cas, on suppose au suffixe la même prononciation qu'en hébreu, avec une écriture semi-défective qui est bien celle de l'inscription comparée soit au phén., soit à l'A. T. (cf. הא pour הוא, l. 6 et 27). — La fin de la ligne est incertaine d'après Lid. Ceux qui lisent כדבר l'interprètent comme כדבר הזה (Gen. 18 25); peut-être faut-il lire simplement כן, il parla ainsi. H. suppose נאבוה *sa parole.*

l. 7. — Rien n'empêche de lire אָבד אָבַד, selon la construction familière de l'A. T. (Driver), avec עלם pour עד עולם ou לעולם, Ps. 89 2. 3. 38 (N.); mais on peut aussi supposer que le premier אבד est le parfait, le second, une forme abstraite (cf. Num. 24 20. 24) à l'état construit par rapport à עולם. — וירש ne peut être traduit que par le plus-que-parfait; en hébreu, il pourrait être ponctué, soit comme imparfait consécutif, וַיִּרַשׁ, soit comme parfait, וָיָרַשׁ; le premier est plus probable, car l'emploi du parfait serait plus régulier sous la forme ועמרי ירש (cf. ici même l. 10). Après un cri de triomphe, Mésa reprend les faits en détail.

l. 8. — ביהדבא, A. T. בידבא, LXX Μαιδαβα, Luc. Μεδαβα, et Μηδαβα, prononciation probable Mâdaba (1). — וישב, il semble que le sujet soit Israël, confondu d'ailleurs dans la pensée de Mésa avec la dynastie d'Omri.

יחצי traduit par tous sans exception *et la moitié,* ce qui donnait un sens bizarre;

(1) L'orthographe ביהדבא est évidemment la plus ancienne. Si on suppose que le ה est une simple particularité orthographique des Moabites (Hommel, *Altis. Ueberl.*, p. 276), on peut comparer le sabéen בידבא (n° 276), nom de lieu qui peut venir de la racine *dhaba'*, d'où dhabâ't, jeune fille agréable; Mâdaba serait un lieu plaisant. Il ne faut pas oublier que l'endroit a toujours manqué d'eau.

si Mésa évaluait l'occupation de Mâdaba au règne d'Omri et à la moitié du règne d'Achab, son fils, on était en contradiction avec la Bible pour la chronologie (Omri, onze ans, Achab, vingt-deux ans), sans compter que, d'après la Bible, Mésa ne s'est révolté qu'après la mort d'Achab. Si on prenait la moitié de la dynastie (ses fils au pluriel), il demeurait une contradiction (Omri, 11, Achab, 22, Achazia, 1 ou 2, Joram, 12, environ quarante-cinq ans), sans compter l'étrangeté de langage qui consisterait à bloquer les temps de règne des successeurs d'Omri pour en prendre la moitié. Ces considérations et d'autres encore auxquelles nous sommes moins sensibles ont conduit Winckler (*Altorient. Forsch.*,) III, 1, p. 401 ss. [1900], à proposer pour הצי le sens de compte, terme (cf. Is. **30** 28, Ps. **55** 24, Neh. **3** 38). On peut supposer aussi une confusion avec קצה. — בנה est donc pour בָּנֵיהוּ, avec orthographe défective, exactement comme יביה pour ויביהו (hébr. ויביו); N. compare Nah. **2** 4 : גבוריהו; Hab. **3** 10 : ידיהו et Job, **24** 23; עיניהו, cf. Ges. K., § 91 *f*. Il n'y a donc pas à s'arrêter à la traduction de SS., « la moitié des jours de son fils », ni aux déductions chronologiques que Wellhausen en a tirées contre la chronologie biblique.

l. 9. — וישבה naturellement de שוב, à hiph. — אשיה, de la racine שוה, creuser, se trouve probablement dans Eccli. **50** 3 (1), avec le sens de réservoir; il n'y a donc plus à tenir compte, ni de la *prison* d'Halévy, ni des *magasins souterrains* de Noeldeke, ni des *celliers* de Nordlander.

l. 10. — קריתן dans l'A. T. קִרְיָתַיִם; la prononciation est probablement *Qiryathen,* car il est peu probable que la diphtongue *aī* n'ait pas été signalée par l'écriture. Le duel hébreu apparaît donc ici encore (cf. dans וירושלים) comme artificiel, du moins dans sa prononciation; car, pour notre cas particulier, קריתן pourrait être le duel de קרית. — ישב pourquoi pas au participe aussi bien qu'au parfait? phrase nominale comme Gen. **2** 10, etc. Les gens de Gad formaient une colonie très ancienne qui ne donnait pas ombrage aux Moabites, occupant jusqu'à Mâdaba, mais la situation change quand Omri s'en fait une place de guerre.

l. 11. — ואלתחם de לחם répond à l'usage hébreu du *niph'al.* On peut le considérer comme une forme *hitpa.*, avec transposition de ל à la manière des sifflantes en rappelant l'échange de *š* et de *l* en assyrien devant *t, labultu* pour *labuštu*, etc. Mais on peut aussi le prendre pour une huitième forme arabe qui a pu exister dans différents dialectes tout en ne se maintenant qu'en arabe, Lag. *Bildung,* p. 214. — קר signifie la ville dans notre inscription, quoique l'hébreu קיר signifie le mur. Le sens moabite s'est conservé dans קיר מואב, Is. **15** 1. — העם, l'art. avec l'état construit a paru intolérable à SS. qui ont lu מ entre deux, comme dans Am. **1** 5, והכרתי יושב מבקעת־אין, où cependant כרת comporte le מ plus facilement que הרג. Si vraiment il n'y a rien à lire après העם, il faut se contenter de l'explication de Kautzsch, § 127 *g*, pour des passages semblables, Jos. **8** 11, I Reg. **14** 24, Jér. **31** 40, Éz. **45** 16 : l'article étant habituel après כל, a été introduit par habitude comme, de fait, on lit Éz. **45** 16, כל העם הארץ (LXX, πᾶς ὁ λαός seulement).

l. 12. — רית speetaele, de ראה, s'explique par les locutions des lignes 4 et 7. H. préfère רעית, action de paître, satisfaction. — Ce qui suit est difficile. Il faut d'abord reconnaître que le passage doit être rapproché de la ligne 17 s., par conséquent lire ואכחבה en suppléant כ plutôt que, par exemple, ד, « je l'immolai » ; il s'agit

(1) Écrit אשיה בם à corriger en אשוה כים, λάκκος ὡσεὶ θαλάσσης, *The Wisdom of ben Sira*, Cambridge, 1899.

d'un objet *tiré* devant Camos, par conséquent comme une dépouille précieuse qui lui est dédiée : donc encore l'objet n'est pas recouvré par les Moabites, mais conquis; il est d'origine israélite. Dès lors, il ne faut pas lire ואשב comme hiph. de שוב, et je ramenai, je reconquis, mais comme qal de שבה, j'emportais comme butin, שבה pouvant à la rigueur se dire des choses même en hébreu (Gen. **34** 29), et ce sens pouvant être postulé en moabite. אראל ne peut être interprété qu'avec דודה. Ce dernier a été pris pour David; on reconnaît maintenant que c'est le nom d'une divinité qui va être humiliée devant Camos. Dès lors, l'hypothèse de Winckler (*Altor. Forsch.*, 195) est très séduisante, que דוד est le nom commun des *genii locorum,* en lisant (Amos, **8** 14) דֹּדֶךָ, au lieu de l'inexplicable דַּרְכְּךָ (LXX, ὁ θεός σου). דודה son dod, le genius d''Aṭaroth. De même que les Sabéens distinguaient les dieux proprement dits et les *patrons,* on pouvait avoir dans Israël (par abus) des *genii* auxquels on rendait un culte. M. Winckler ajoute (*Gesch. Isr.* I, p. 68) que אראל est précisément le nom de ce genius, comme Isaac aurait été le nom de celui de Bersabée, car on traînait devant le dieu vainqueur l'image ou l'idole du dieu vaincu pour le servir. Mais on pouvait aussi y traîner autre chose. Le plus simple est donc de prendre אראל dans le sens certain qu'il a en hébreu de foyer d'autel, foyer divin (Éz. **43** 15 s.), quoiqu'il en soit d'autres passages difficiles et contestés. En cas de conquête, on enlevait tout le matériel du culte, et un autel pouvait très bien être placé comme un trophée devant Camos (1). — סחב, en hébreu, tirer, traîner un cadavre.

l. 13. — קרית. Dans l'A. T. קִרִיּוֹת avec l'art. dans Am. **2** 2, sans art. dans Jér. **48** 24; avec l'art. (Jér. **48** 41) il semble être appellatif; de sorte qu'on peut se demander si la prononciation plurielle en hébreu ne vient pas de l'usage appellatif au pluriel. C'est la seule ville de Moab que cite Amos, ne serait-ce pas la capitale religieuse (cf. Num. **22** 39) devenue presque un nom propre? — ואשב est maintenant hiph. de ישב. — שרן est probablement le שרון de I Chron. **5** 16, situé au delà du Jourdain. D'après l'analogie de la plaine de Saron, de Joppé à Césarée, on peut penser à la plaine de Moab, d'Hésébon à Dibon (Ges. [13]).

l. 14. — מחרת ne peut être Machéronte écrit dans le Talmud מכיזור, conformément à la prononciation actuelle Mekâwwer (Neubauer, *Géog. du Talm.*), mais on peut penser à l'ou. Meḥérès près de Ledjoun. — נבה (A. T. נבו), ville de Ruben qui est comptée dans celles de Moab par Is. **15** 2 et Jér. **48** 1. 22, en conséquence de la conquête de Mésa.

l. 15. — מבקע la coupure, pour marquer le commencement de l'aurore, la pointe du jour (Is. **58** 8), métaphore peut-être de la ligne blanche qui sépare la terre et le ciel au moment de l'aurore,

> L'aube enfin colora sa barre au bord des cieux.
>
> (*Jocelyn*).

שחרת = hébr. שחר. Le מי final de הצהרם ne peut être en moabite un indice du duel qui serait plutôt en ן comme le pluriel; il est donc vraisemblable qu'en hébreu le duel n'est ici encore que purement artificiel; d'ailleurs qu'y a-t-il de duel dans l'idée de midi?

l. 16. — Le chiffre de 7.000 est probablement restreint aux mâles par la barre de séparation (SS. N.). La lecture גרן au lieu de בגן suggère à Lid. (*Eph.*, p. 7) qu'il pour-

(1) H. Dôda, une déesse d'amour; אראל, son prêtre.

rait bien exister un גיר moabite dans le sens non seulement de *petit d'animal*, comme en hébr., mais d'*enfant*, fém. ת[גר] qu'on restitue à la fin de la ligne par analogie.

l. 17. — רחמות, cf. hébr. רחם (Jud. 5 30), à lire au pluriel comme les mots précédents. Les esclaves mâles sont sans doute compris parmi les hommes. La ville avait été vouée à l'anathème. — La lecture de ce qui suit est douteuse : d'après le sens on préférerait את כלי, car Mésa n'a pas dû omettre את et il ne pouvait guère y avoir à Nébo plus d'un autel de Iahvé. כלי désignerait en général les objets servant au culte; si l'autel n'est pas mentionné ici, c'est peut-être qu'il n'y en avait pas; en tous cas une idole est plutôt exclue. Dans l'usage de l'A. T. les כלי sont les petits objets attachés aux pièces principales du culte (cf. Ex. 31 7 s.).

l. 18. — הם suffixe séparé, dérogation unique à l'écriture usitée dans l'A. T. quant à l'union des mots.

l. 19. — Iahaṣ est connu dans l'A. T. (Num. 21 23 etc.); d'après l'*Onomasticon* d'Eusèbe (264 94), entre Mâdaba et Dibon; c'était pour le roi d'Israël un poste avancé; il semble que dans la première partie de la campagne il s'y était établi pour combattre Moab, mais une circonstance inconnue (peut-être l'arrivée des Syriens (N.) le força à renoncer à cette position.

l. 20. — רשה semble être le pluriel de ראש tête, chef, avec le suffixe sing.; il est plus simple de supposer une écriture doublement défective que de recourir à la racine רשה, inusitée dans l'A. T., être fort, etc. — ואשאה 1re pers. impf. de נשא (Noeldeke) avec suffixe se rapportant à Moab ou à ראש au sing.; il est probable que la même forme, sans suffixe, se retrouve l. 30.

l. 21. — כפת inf. de יסף, ajouter. N. en conclut que Dibon est un territoire, non une ville, car on n'ajouterait pas une ville à une ville; mais on peut rattacher le territoire d'une ville à celui d'une autre, surtout si elles sont très rapprochées, comme dans notre cas. — בנתי comme dans l'A. T. dans le sens de rebâtir ou même de fortifier. — Il s'agit ici de deux murs, chacun pour un quartier différent; le nom du second quartier est עפל, comme à Jérusalem le quartier entouré d'un mur au sud-est du temple (II Chr. 27 3 etc.), et probablement à Samarie (II Reg. 5 24; Klost. lit ערפל, l'intérieur sombre de la maison, d'après Targ. et LXX, mais ערפל ne signifie que l'obscurité), et le nom du premier quartier est יערן les bois ou les jardins (cf. Eccle. 2 7), ce qui est une nouvelle analogie avec Jérusalem où les jardins du roi touchaient à 'Ophel. Il demeure douteux si le sens appellatif dominait encore; nous le croirions volontiers pour le second cas, et même 'Ophel serait peut-être l'arrière-ville. De toute manière il s'agit d'un agrandissement.

l. 22. — שעריה avec une écriture très pleine, ce qui n'empêchera pas de prendre מגדלתה pour un pluriel, le י n'étant pas toujours écrit, même dans l'A. T. Les portes sont celles des nouveaux murs ou les anciennes portes désormais munies de tours; de même les tours sont probablement celles du nouveau mur; on sait combien elles étaient nombreuses dans l'antiquité. Tout cela exclut bien l'idée que קרחה soit seulement la forteresse d'une ville.

l. 23. — בת מלך sans art.; cf. I Reg. 16 18 (secundo). — כלא en hébr. signifie prison, mais ici כלאי ne peut signifier seul, il est à l'état construit par rapport aux piscines. Il faut donc l'entendre d'une paire, cf. hébr. כלאים, ce qui convient très bien pour une piscine jumelle, comme était la piscine probatique à Jérusalem. — Après on mettrait volontiers le pluriel, mais la place manque pour האשיחן למין; il faut choisir entre האשיחן מין, solécisme qu'on ne peut supposer, ou האשיה למין, qui peut se justifier par Ex. 16 22 (שני העמר le double d'un omer), une paire de piscines pour une double piscine. Cette piscine est un travail d'utilité publique qui ne fait nullement double

emploi avec les citernes que chacun doit avoir dans sa maison pour boire (1). — La restitution [בקר]ב paraît s'imposer, quoique d'après Lid. ce qui reste de la dernière lettre soit un peu trop haut.

l. 24. — Il n'y avait pas de citernes dans la ville à קרחה; cela est tout à fait inexplicable pour Dibon (où maintenant elles sont nombreuses), vu qu'il n'y a pas de source aux environs. Dans ces conditions aucune ville ancienne ne pouvait exister sans citernes. C'est très naturel au Kérak où l'on pouvait descendre à la source; si Mésa veut que chacun ait sa citerne à l'intérieur, c'est qu'il continue à prendre des mesures défensives pour rendre sa capitale imprenable.

l. 25. — כרתי et מכרתת sont évidemment tirés de la même racine. כרת couper du bois, המכרתת bois de constructions (Lid.) ne donnent pas de sens satisfaisant, surtout à cause de l'article; au contraire, כרה et מִכְרֶה en hébr. sont dans un rapport tout semblable; כרתי défectif pour כרתי et מכרתת au pluriel à cause des deux ת. Le type מעשֶׂה ne s'impose pas nécessairement pour les noms dérivés de ל״ה avec préformante מ, surtout en moabite. Dans le seul cas où il paraît, מִכְרֶה (Soph. 2 9) doit signifier mine, carrière, sens qui convient ici, étant données les grandes constructions qui précèdent; c'est surtout aux travaux des mines qu'étaient condamnés les prisonniers de guerre; cependant il est plus naturel de songer aux fossés de la ville qui ne pouvaient guère être oubliés dans les mesures de défense.

l. 26. — Les prisonniers d'Israël sont ceux que Mésa avait capturés dans sa campagne de Mâdaba. — Les ruines d'ʿAroʿer (auj. ʿArâʿir) se voient encore sur la rive nord de l'Arnon; Mésa fait une route pour franchir les escarpements de la rivière.

l. 27. — בת במת probablement le même endroit que במות (Num. 21 19 s.), nommé aussi במות בעל (Num. 22 41, Jos. 13 17, cf. Is. 15 2); sans doute un lieu de culte. — הרס part. pass. הרוס (le même mot II Reg. 3 25); avait-elle été détruite par les Israélites, et spécialement comme lieu de culte? — בצר, ville de la tribu de Ruben (Dt. 4 43). — עין plur. de עי ruines; Michée (3 12) dans un cas tout semblable emploie le même pluriel en ן, עיין.

l. 28. — On n'a pas donné un sens satisfaisant à cette ligne non plus qu'à la suivante, sans doute à cause des lacunes au commencement. Nordlander : [avec] le noyau (?) de Dibon, cinquante, car tout Dibon est soumis, et je règne (?) [sur la foule] de cent dans les villes, etc. Le sens cherché doit : 1°) être dans le contexte, car la série des reconstructions doit continuer à la fin du v. 29, et 2°) fournir une antithèse entre cinquante et cent, חמישן l. 28 et מאת l. 29. De plus on peut douter que מישבעת signifie la soumission, comme tous l'admettent, car Mésa étant de Dibon, Dibon est précisément le noyau de sa puissance et il est tout à fait superflu de parler, dans ses hauts faits, de la soumission de ses propres gens (2). Il faudrait pour cela entendre Dibon (comme N.) d'un vaste territoire, auparavant occupé par l'ennemi, mais outre que cela est parfaitement arbitraire, on perd ainsi un second contraste, celui des villes annexées, l. 29. Je prends מישבעת au sens passif du *pi.*, convoquer, grouper autour du chef pour une grande œuvre, cf. I Sam. 15 1. Au commencement de la l. 28, on peut lire d'après Lid. א qui va bien au contexte;

(1) Halévy : כלאי האשו[ה לה]ין « les cellules de la prison souterraine pour les vivants ».

(2) Ce qu'a compris H., mais il en est réduit à supposer que les cinquante font partie de la population israélite de cette ville qui est restée fidèle au roi moabite; il traduit ensuite : « et moi j'ai pris en possession [trois?] cents troupeaux de bœufs que j'ai ajoutés au pays ». Cette annexion des bœufs est assez réjouissante.

à la fin א aussi bien que כ d'après les renseignements de Lid. Dans la laeune de la l. 29, on peut supposer le suffixe הם détaché comme l. 18, et donner au verbe בלא le sens de fournir le nombre total, eomme I Sam. 18 27. On a le sens : j'ai bâti Beṣer, car elle était en ruines (par conséquent spécialement dépeuplée), avec des gens de Dibon, au nombre de cinquante, car Dibon est tout entier eomme une levée, il fournit le ban et l'arrière-ban, et j'ai mis les gens de Dibon au nombre complet de cent dans les villes annexées qui avaient naturellement plus besoin d'être surveillées; Dibon est done ici comme toujours pour le clan ou la ville.

l. 30. — בת דבלתן, dans Jér. 48 22 בת דבלתים, cf. Num. 33 46 s. עלמון דבלתיכה. — בת בעלמעון est sans doute le même que le בעל מעון de la l. 9; dans l'A. T. on trouve également les deux noms, auj. Mâ'în. — La fin de la ligne est douteuse. On avait rapproché נק de l'épithète de נקד donnée à Mésa II Reg. 3 4, mais Lid. préfère lire מע à compléter peut-être en מעדנ-- dont on ne voit pas bien le rôle ici. On peut compléter la laeune de différentes manières; N. : נקדי רעי מבחר [mes éleveurs, les pasteurs des meilleurs] troupeaux du pays.

l. 31. — הורנן, dans l'A. T. חרונים ou חרנים par conséquent écrit dans Mésa plus *plene,* par exception, en ce qui concerne le début du mot; la terminaison en *ên*, comme l. 10, au lieu de *aîm*. Cette ville est citée (Jér. 48 5) dans le contexte « la descente de Khoronaïm », ce qui coïncide bien avec notre texte l. 32. — On ne peut savoir à quels habitants Mésa fait allusion puisque le Dédan de SS. et le Horite de N. sont exclus. La lecture est trop incertaine (1) pour autoriser une conjecture sérieuse; (בתוכם?) on ne sait même pas s'il faut suppléer וישבה et il la fit revenir, l. 33, ni si ce mot s'applique à Khoronaïm.

l. 33. — ועל'דה d'après le mouvement de la phrase devrait être un verbe; on est réduit à voir un nom propre. H. ועל[ו]דה « et près d'elle ».

l. 34. — שת année? שדק? H. lit אש שדד « des hommes pillards » en s'appuyant sur Lid. qui n'a rien de semblable.

NOTES CRITIQUES SUR II REG. 3 (2).

v. 4. — היה נקד ne signifie pas nécessairement (contre Klost.) qu'il était fermier des troupeaux d'Achab à charge de lui fournir une redevance, comme I Chr. 27 22-31 ou Cant. 8 11, mais simplement qu'il était éleveur, et que naturellement son tribut se payait en petit bétail. Luc. (3) a probablement un doublet : ἦν νωκηδ, καὶ ἦν φέρων φόρον; d'après Klost, il a pris נקד dans le sens de קדד s'incliner, payer tribut.

v. 5. — Le roi de Moab n'est pas nommé, et LXX Luc. a simplement « Moab rompit avec Israël ». Mais ce ne peut être que celui qui est nommé en tête du récit, Mésa, que l'inscription désigne aussi comme tel. L'hébreu : à la mort d'Achab; mais les LXX « après la mort d'Achab », date plus vague et qui convient mieux, car ce n'est pas le jour de la mort d'Achab que Joram a marché contre Mésa; il ne se fit rien pendant le règne d'Ochozias.

v. 6. — *En ce jour* n'est pas plus précis que *in illo tempore* de l'Évangile. Mésa se contenta peut-être d'abord de refuser le tribut. Joram voulut le contraindre à payer; c'est à cette tentative que fait allusion Mésa, l. 6, en qualifiant Joram de fils d'Omri. Le nom du roi de Juda est Josaphat dans T M et dans B, mais Ochozias dans Luc.;

(1) H. conjecture בשם וקדר, « Basam (écrit מבשם Gen. 25 13) et Qédar ».

(2) Cf. le Commentaire de Klostermann, Nœrdlingen, 1887.

(3) L'édition de Lagarde représentant probablement la recension de Lucien.

sous Josaphat, il n'y avait pas de roi d'Édom (I Reg. 22 48 s.); Klost. suppose que le roi d'Édom était le vassal de Josaphat, mais d'après II Sam. 8 14 il n'y avait plus du tout de roi en Édom. En somme on peut supposer que le roi d'Édom révolté sous Joram de Juda (II Reg. 8 20) qui n'avait pu le dompter, consentit à faire campagne avec Ochozias. Comme Joram et Ochozias étaient ensemble à la bataille de Ramoth contre les Syriens (II Reg. 8 28), l'attaque des Syriens explique pourquoi ils renoncèrent à la lutte contre Mésa. Le triomphe de Mésa fut complet puisque la même année les deux rois périrent de la main de Jéhu. Le nom de Josaphat a pénétré dans le texte pour ne pas laisser supposer que la révolte de Mésa demeura si longtemps impunie; d'après la place du récit dans l'ordre des faits, un copiste devait naturellement mettre Josaphat plutôt qu'Ochozias, tandis que rien ne pourrait expliquer une correction en sens contraire.

v. 8. — Dans Luc. Joram est nommé comme indiquant le chemin. C'est rationnel, c'est au roi de Juda à demander où on le mène.

v. 20. — בדרך אדום, mais Luc. ἐξ ὁδοῦ τῆς ἐρήμου Σοὺδ ἐξ Ἐδώμ, se. בדרך בדבר שיר ביאדים, ce qui n'a certes pas été inventé par un copiste! Le désert de Chour et Édom sont placés dans la même direction à l'ouest, ce qui est conforme à la vraie situation d'Édom. La pluie est tombée sur les plateaux, elle s'écoule par le chemin d'Édom (ou. Fikré), on la voit apparaître sans s'être aperçu de l'orage (cf. *Onom.* : Σεῤῥα πόλις ἀπιόντων εἰς Ἐδώμ).

v. 24. — Lire וַיָּבֹאוּ בֹא καὶ εἰσῆλθον εἰσπορευόμενοι. L'infinitif בֹא est nécessaire devant l'autre infinitif יהכית. Klost.

v. 25. — Après ויכלו, restaurer avec Klost. d'après Luc. καὶ ἐξέσεισαν τὸν Μωάβ, וַיְנִידוּ אֶת מוֹאָב, cf. II Reg. 21 8, I Reg. 14 15, incise nécessaire pour préparer ce qui suit; elle a été supprimée dans T M à la suite de la confusion de קיר avec mur qui a changé les *hommes* en pierres.

עד השאיר *jusqu'à laisser* est évidemment moins bon que ἕως τοῦ μὴ καταλιπεῖν, Luc., *de façon à ne pas laisser*. La suite est évidemment altérée, parce qu'on n'a pas compris que קיר חרשת est un nom propre. Le T M est entendu par Targ. et LXX (B) : jusqu'à laisser les pierres du mur enlevées ou détruites, sens absurde, car de quel mur s'agit-il? Les Mass. ont probablement songé à un substantif חַרְשֶׁת, ayant le même sens que חרש, tesson, les pierres demeuraient à l'état de tessons ou de débris. L'ancien grec lisait חַרֶשֶׁת sculpture (Ex. 31 5). La Vg. rend très bien le sens, étant donné le parti pris de traduire קיר חרשת comme un nom commun : *ita ut muri tantum fictiles remanerent*. Klost. propose de restituer : עַד לֹא הִשְׁאִיר בָּם כִּי אם אַנְשֵׁי קִיר חַרְשֶׁת jusqu'à ce qu'il ne restât que les gens de Qirḥareseth. Mais Mésa et son élite n'étaient pas proprement des gens de cette ville, et le ב devant *qir* ne doit pas être omis. Puisque nous avons lu immédiatement avant : *et ils mirent en fuite Moab*, il suffit de lire : de sorte qu'il ne restât que dans Qirḥareseth... ou plutôt ḥadachath, selon la correction proposée ailleurs : עַד לֹא הִשְׁאִיר כִּי אם בקיר חַדָּשַׁת. Cheyne (Encycl. bibl.) : אֶשְׁכֹּל עֲנָבֶיהָ *une grappe de ses raisins*... très fantaisiste, et des raisins dans la ville!...

v. 27. — ויהי קצף גדול על ישראל, doit s'interpréter de la colère de Dieu déchaînée sur Israël, Jos. 9 20, 22 20, II Chr. 19 10; le fléau ne peut être envoyé par Camos (contre Stade), mais par Iahvé le dieu des Israélites. Mais il est très étrange que ce soit à la suite du sacrifice offert sans doute au dieu de Moab. Klost. ne croit pas que

cette idée ait pu être admise par l'écrivain qui avait annoncé le triomphe sur Moab, v. 18 s.; il restaure in וַיְהִי כֶסֶף גָּדוֹל אֶל יִשְׂרָאֵל et il donna une grosse somme d'argent à Israël (cf. II Reg. 15 19. 20). Mésa immole son fils pour montrer qu'il renonce à son indépendance et à ses espérances dynastiques et achète la retraite des Israélites. C'est trop ingénieux! Les LXX ont lu comme l'hébreu et traduit μετάμελος, repentir, pour éviter la difficulté, tout en laissant ἐπὶ Ἰσραήλ. *Vg. : et facta est indignatio magna in Israël,* est une autre manière de sortir d'embarras. L'auteur veut dire seulement que les Israélites furent obligés de lever le siège, les Moabites s'étant battus en désespérés ou les Syriens ayant menacé Samarie, et il attribue cet échec à la colère divine, jetant un voile discret sur les derniers événements. De même, les Israélites étaient battus devant ʿAï, sans qu'ils sussent d'abord qu'il y avait קֶצֶף, Jos. 7 et 22 20.

CONCLUSIONS HISTORIQUES

Omri, roi d'Israël, ne fut point un prince médiocre. Séparé de Juda et de la dynastie de David, l'Israël du Nord n'avait cessé d'être en proie à des agitations stériles. Il lui donna une capitale, Samarie, sut établir sa dynastie, et son nom demeura si célèbre en Orient que les Assyriens ont pu qualifier le royaume d'Israël de maison d'Omri, même lorsque Jéhu eut détrôné son dernier successeur Joram. Moab se trouvait naturellement dans son rayon d'influence. Depuis le temps de Moïse, les Israélites s'étaient établis dans le pays. Un moment submergés par l'accroissement des Moabites, ils avaient repris l'avantage avec David. On dirait que dès lors Moab ne fut plus qu'une tribu sans indépendance et sans roi (1), mais il est douteux que la domination des Israélites s'étendit jamais au sud de l'Arnon qui fut toujours considéré comme la limite légale de Moab. Les troubles qui suivirent la mort de Salomon lui permirent sans doute de relever la tête. Mésa est très fier de se dire fils de son père, mais il ne se donne pas d'autre ancêtre; il est donc probable qu'une nouvelle royauté commença dans Moab avec ce prince dont le nom n'est qu'incomplètement conservé, Camos... Les premiers temps furent prospères, on avait recouvré toute la plaine, depuis l'Arnon jusqu'à Mâdaba. Omri reprit l'offensive; il occupa de nouveau Mâdaba, et sans dépouiller le chef des Moabites du titre de roi, si libéralement prodigué alors, il lui imposa un tribut. Mésa payait au roi d'Israël cent mille agneaux et cent mille béliers à laine; les grandes plaines de Moab ont toujours été propices à l'élevage du petit bétail. Des garnisons israélites établies jusqu'aux portes de Dibon devaient assurer sa fidélité.

(1) II Sam. 8 2.

Akhab, fils d'Omri, hérita des qualités de son père. C'est l'ennemi des prophètes qui n'ont pas épargné sa mémoire. Ils ont cependant conservé le souvenir de ses victoires contre les Syriens. Mésa payait. Le règne d'Ochozias d'Israël ne fut qu'une maladie d'un an ou deux : « Moab se révolta contre Israël après la mort d'Akhab » (1), et reprit d'abord Mâdaba.

On peut s'étonner que Mésa, originaire de Dibon, ait porté son premier effort sur un point si éloigné, au risque de se voir coupé par les stations israélites intermédiaires. A vrai dire, nous ne savons pas s'il se pique de raconter ses exploits en suivant l'ordre du temps. Nous le croirions cependant volontiers. Les Israélites occupaient surtout les villes de l'ouest, situées dans des positions beaucoup plus fortes, sur les premiers contreforts des montagnes qui baignent leurs pieds dans la mer Morte. Mâdaba avait probablement une population moabite, puisque Mésa la considère moins comme une conquête que comme une ville recouvrée; c'est sans doute par là qu'il était plus facile de commencer. Baal Méon, aujourd'hui Mâ'în, à deux heures et demie de Mâdaba, eut bientôt le même sort; Mésa ne dit pas l'avoir prise, mais seulement bâtie ou plutôt rebâtie. Aṭaroth lui coûta plus de peine. Il s'agissait d'une ville purement israélite, occupée par la tribu de Gad de toute antiquité. Isolée du reste d'Israël, elle semble avoir pratiqué le culte de son Génie particulier, qu'on pourrait soupçonner n'être autre que Gad, dont les Grecs ont fait la bonne fortune ou la Tyché des cités. Ce culte du patron, si commun aujourd'hui encore dans l'Orient musulman, n'empêchait pas plus le culte du dieu national qu'il n'est absolument en contradiction avec l'Islamisme. Aujourd'hui il s'agit d'un saint d'origine souvent inconnue, peut-être mythologique ; alors c'était une sorte de divinité inférieure, chargée des intérêts du lieu, analogue au *Sîm* ou patron mentionné par les inscriptions sabéennes à côté des grands dieux. Son autel fut traîné comme un trophée devant l'idole de Camos établi à Qiriyath, nom qui indique peut-être la capitale religieuse, mais dont l'identification demeure incertaine. La population fut massacrée et remplacée par des gens venus d'ailleurs, sans doute du cœur même du pays de Moab. Mésa tranchait du potentat, mais moins clément que les Assyriens eux-mêmes, ou ne pouvant transporter assez loin de leur point d'attache les populations qu'il voulait faire disparaître de leur sol natal, il les exterminait « pour donner un agréable spectacle à Camos et à Moab ». Une course rapide, une surprise de nuit, eurent raison de Nébo, ville située près de la célèbre montagne où Moïse

(1) II Reg. 1 1.

était mort. Pour être plus sûr de réussir dans cette entreprise difficile, Mésa avait voué à l'anathème toute la population du pays. Le dieu qu'il invoque sous un vocable spécial, Astar-Camos, est peut-être la divinité féminine parèdre de Camos. Sept mille personnes du sexe masculin, sans compter les femmes et les filles, furent immolées sans pitié. Dans cette cité comme dans tant d'autres en Israël, on pratiquait sans doute le culte de Iahvé sur les hauts lieux. Mésa s'empara des objets relatifs à ce culte et pensa les humilier eux aussi devant Camos. C'était une guerre d'extermination. Que faisait donc Joram, fils d'Akhab et successeur de son frère Ochozias? Engagé dans des guerres constantes avec les Syriens, moins heureux que son père, il lui était difficile de réduire Moab. La guerre contre les Syriens avait souvent pour théâtre Ramoth de Galaad. S'engager à fond contre Mésa, c'était s'exposer à voir fondre les Syriens sur les derrières de l'armée et à se trouver pris entre deux ennemis également acharnés. La Bible ne nous parle pas de tentatives faites par Joram dans ce sens, mais il semble bien qu'elles eurent lieu. Entre Mâdaba et Dibon se trouvait, d'après l'*Onomasticon* d'Eusèbe, la ville de Iahaṣ. Mésa nous dit formellement que le roi d'Israël l'avait prise pour point d'appui pendant qu'il lui faisait la guerre, mais qu'il avait été réduit à fuir devant lui; Camos l'avait chassé devant le roi de Moab! La manière dont ces choses sont dites, sans insister sur la défaite du roi d'Israël, montre que Joram, car ce ne pouvait être que lui, se vit forcé par la guerre syrienne à dégarnir les garnisons de Moab et par conséquent à renoncer à la lutte qu'il avait commencée. Dès lors il suffit à Mésa de réunir deux cents hommes, l'élite de Moab, pour enlever cette forteresse qu'il annexa à Dibon.

Mésa termine ici le récit de ses exploits contre Israël. Il passe à la description de ce qu'il a bâti, restauré, embelli, et la campagne contre Khoronên appartient à d'autres circonstances, car cette ville ne fut jamais comptée parmi les cités d'Israël. On dirait donc, à le lire superficiellement, qu'il n'a jamais cessé d'être l'enfant gâté de la Victoire. Cependant son début a quelque chose d'exalté qui trahit ses alarmes. Il était en règle avec Camos puisqu'il lui avait immolé tout ce qu'il avait voué à l'anathème, puisqu'il lui avait offert en trophée l'autel d'Aṭaroth et les vases sacrés de Nébo. Et cependant il lui a élevé un sanctuaire, parce que ce dieu l'avait sauvé et lui avait donné de triompher de ses ennemis. Le roi d'Israël, si passif dans tout le récit des conquêtes, avait dit cependant lui aussi : J'opprimerai Moab! Qu'avait-il donc fait dans ce sens? Ce que Mésa indique discrètement, comme un homme échappé d'un grave danger et fort redevable à Camos, la Bible

le raconte assez longuement : quelques détails de géographie sont cependant nécessaires pour comprendre son récit.

Le territoire de Moab se composait de deux longues plaines, bordées d'un côté par le désert, de l'autre par les montagnes escarpées qui dominent la mer Morte; elles sont séparées l'une de l'autre par la coupure de l'Arnon, précipice d'environ mille mètres de profondeur et dont les pentes sont presque inaccessibles. La plaine du nord était le champ de bataille entre Moab et Israël. Des hauteurs d'Hésébon, les Israélites pouvaient atteindre Dibon sans rencontrer d'obstacle. Cette ville elle-même n'avait aucune défense naturelle; située presque au ras de la plaine, dépourvue d'eau, elle n'était guère qu'un centre pour les tribus qui poussaient leurs troupeaux vers le désert. Battus à cette place, les Moabites risquaient d'être culbutés dans l'Arnon (Is. 16 2). En revanche, l'Arnon offrait une barrière infranchissable aux envahisseurs du nord : de ce côté Moab était bien chez lui. Au sud, une autre dépression comparable à l'Arnon, l'ou. el-Aḥsa, le séparait du Djébâl, et, presque au centre de la plaine, une position incomparable défiait toutes les attaques : c'est le Kérak, situé à mille mètres d'altitude, détaché des montagnes de l'est, accessible seulement au sud, mais facile à isoler par un simple fossé. C'est là que Renaud de Châtillon brava si longtemps les armées de Saladin; c'est là que l'accord général place la capitale de Moab, c'était là qu'il fallait frapper Mésa pour le punir de ses insolentes entreprises. Pour cela, on devait pénétrer par le sud, tourner la mer Morte, passer l'ou. el-Aḥsa dans le Ghôr et gagner les plateaux; un chemin assez bien tracé le permet encore aujourd'hui sans trop de difficulté. Il va sans dire qu'une pareille campagne ne pouvait être entreprise sans le concours de Juda et même d'Édom qui aurait pu, en survenant par derrière, causer à l'armée israélite le même désagrément que les Syriens au nord. Le roi de Juda accepta sans difficulté de prendre part à l'expédition. Si ce roi était Josaphat, son consentement entraînait celui d'Édom qui vivait sous sa dépendance; si c'était Ochozias, comme le veut l'ancienne édition des Septante, on doit supposer qu'Édom, récemment affranchi, mais battu par Joram, ne crut pas prudent de s'opposer aux desseins des deux rois de Juda et d'Israël. Il marcha donc avec eux, mais on dirait que Mésa comptait sur ses complaisances secrètes.

Le récit de la campagne a été jugé sévèrement par Stade (1) : l'auteur biblique n'aurait pas connu suffisamment le terrain. Reproche étrange dans la bouche d'un savant qui n'est jamais sorti de son

(1) *Geschichte*, p. 534 : « Der Erzähler berichtet phantastisch..., und ohne das Terrain genau zu kennen ».

cabinet ! Ceux qui ne connaissent pas le terrain sont ceux qui s'obstinent à placer Édom à l'est du Ghôr; la position d'Édom au sud de Juda une fois reconnue, tout s'explique aisément. Les rois confédérés entreprennent une marche tournante de sept jours; il leur faut en effet contourner le sud de la mer Morte ; mais avant d'avoir pu pénétrer dans Moab, ils étaient déjà morts de soif. Toutes les eaux du Ghôr, qui sont abondantes, descendent en effet de l'est, mais elles devaient naturellement être gardées par les Moabites et du moins fallait-il les atteindre. L'armée était vraiment exposée à périr dans le sable brûlant de l''Araba. On consulta le prophète Élisée qui répondit, par égard pour le roi de Juda : « Faites des fosses de place en place; vous ne verrez pas de vent et vous ne verrez pas de pluie, et cependant cette vallée se remplira d'eau ». Ici encore Stade croit la plaisanterie facile. Le secret n'en était pas un; les rois savaient très bien que la vallée d''Arabim contenait des eaux souterraines : il n'y avait qu'à creuser. C'est de la haute fantaisie, car si on avait été dans les vallées moabites, l'eau n'aurait pas manqué, et, d'après le texte, il s'agit de tout autre chose. Ce phénomène, nous l'avons parfaitement compris, lorsque, par un ciel sans nuages, nous vîmes venir à nous de petits filets d'eau courante qui nous barrèrent le chemin dans le désert de Tih (1). Il est vrai que la veille nous avions essuyé l'orage, mais la situation des confédérés était toute différente. Des orages terribles venus de la mer peuvent éclater sur les plateaux sans qu'on s'en doute dans la profonde dépression du Ghôr : les eaux prennent alors leur pente naturelle et descendent soit vers la Méditerranée, soit vers la mer Morte. C'est ainsi que les rois virent à l'aurore les eaux descendre par le chemin d'Édom, et comme on peut le conjecturer avec certitude d'après l'ancienne version grecque, du désert de Chour, c'est-à-dire des plateaux du Tih. Si l'orage s'était déchaîné vers la montée d''Aqrabbim, les eaux devaient s'écouler naturellement par l'ou. Fiqré qui est bien le chemin d'Édom. Mais elles ne pouvaient aller bien loin dans le sable brûlant, il importait de les recueillir et c'est pourquoi le prophète avait donné le conseil de creuser non des puits, mais des fosses. Tous les détails portent et concordent avec la situation; c'est le phénomène du *seil,* bien connu des Bédouins de la péninsule sinaïtique.

Les Moabites ne pouvaient soupçonner le changement opéré dans la situation. Ceux qui ont visité les rives méridionales de la mer Morte savent quelles étranges couleurs changent parfois l'aspect

(1) *RB.* 1896, p. 445.

des objets. Nous avons vu la mer Morte vraiment rouge le soir du 1er novembre 1897; assurément on ne l'eût pas crue changée en sang; mais, de loin, les Moabites, sachant de science certaine qu'il n'y avait pas d'eau au campement d'Israël, ont pu prendre telle flaque d'eau rougie par l'aurore pour du sang répandu. Ils quittèrent leur position défensive, s'engagèrent eux-mêmes dans un sol tantôt mouvant, tantôt rugueux, et furent battus. La contrée était ouverte, les Israélites mirent tout à feu et à sang, détruisant les villes, coupant les arbres, bouchant les sources, pendant que Mésa avec une élite se réfugiait dans sa capitale. Le roi de Moab a passé tout cela sous silence, il fallait s'y attendre. Cependant à quoi fait-il allusion quand il nous dit : C'est moi qui ai bâti Beth-Bamoth, car elle était détruite — c'est le propre terme de la Bible; — c'est moi qui ai bâti Beṣer, car elle était en ruines? A s'en tenir à son premier bulletin de victoire, on ne s'explique pas l'urgence de tant de réparations. Nous voyons même un indice moins facile à relever, mais peut-être encore plus significatif, dans les constructions qu'il fit à Qorkha. Cette ville était sa capitale, puisqu'il y avait son palais royal. Or il est évident que tout ce qu'il y construit, sauf précisément ce palais, a pour but de mettre la ville en état de défense. Fut-ce avant ou après le siège qu'il y subit, c'est ce qu'il ne dit point; il se peut que les travaux, commencés à la hâte, furent terminés à loisir, mais en tous cas une comparaison s'impose entre les travaux entrepris à Qorkha et les mesures prises par Ézéchias pour défendre Jérusalem contre Sennachérib. Ézéchias bouche la source qui coulait en dehors de la ville et l'introduit dans la cité, il répare les murs avec leurs tours, fait un mur extérieur, met en ordre l'arsenal (II Chr. 32 2.5.30). Quand on était inquiet à Jérusalem, on réparait le mur d'Ophel (II Chr. 27 3); lors de la grande alerte décrite par Isaïe, tous les regards se tournaient vers l'arsenal, *beth-ya'ăr*, et ces deux noms ressemblent étrangement à ceux des murs bâtis par Mésa. S'il fournit la ville d'eau, il est bien probable qu'il ne se préoccupe pas à la romaine de procurer les eaux en abondance pour le luxe des bains. A y regarder de près, c'est encore une mesure défensive, analogue à celle d'Ézéchias. Les seules villes d'Orient qui n'ont pas de citernes sont celles qui ont l'eau à portée, comme c'est le cas du Kérak, mais en dehors de la ville. En cas de siège, on se trouvait au dépourvu. Mésa fait une double piscine pour le public, puis commande à chacun de se creuser une citerne dans sa maison. L'expédition des rois eut lieu à la saison des pluies, comme le prouve l'orage dont nous avons vu les effets; l'ordre était donc très pratique,

et aussi la construction des fossés à laquelle on fit travailler les prisonniers faits naguère sur Israël.

Si l'on doutait qu'on puisse parler avec autant de sérénité que Mésa d'une aussi chaude alerte, il suffirait pour s'en convaincre de relire dans les Chroniques le récit de la campagne de Sennachérib contre Ézéchias (chap. 32). On voit bien que le roi d'Assyrie avait eu l'intention de s'emparer des villes de Juda (32 1) et de Jérusalem, mais il en fut pour sa courte honte, et dès lors le récit se termine comme l'inscription de Mésa : « Et Ézéchias se fit des villes et de nombreux troupeaux » (II Chr. 32 29). Des villes prises, du tribut payé, des territoires arrachés à Juda, il n'est pas fait la moindre mention. De son côté, l'historien biblique ne dissimule pas le triomphe final de Mésa, mais ici c'est à son tour à glisser légèrement. Soit qu'il ait été pris au dépourvu dans ses préparatifs de défense, soit qu'il manquât de vivres, Mésa reconnut bientôt que la résistance était impossible. Avec sept cents hommes, cette élite dont il a parlé, il essaya de se frayer un passage jusqu'au roi d'Édom qu'il croyait sans doute secrètement sympathique. Ce fut en vain. Alors il eut recours à cette suprême ressource des Carthaginois en péril, le meurtre d'un enfant, et pour être plus agréable à son dieu qui ne peut être que Camos, il choisit pour victime son propre fils, l'héritier de sa couronne. Il l'immola en holocauste, sur le mur, sans doute pour que le sang versé en l'honneur du dieu le rendît inviolable. De cela non plus il ne s'est pas vanté, mais dans son cri de triomphe et d'action de grâces au Camos de Qorkha, n'a-t-on pas comme un écho de ce drame? C'est à Qorkha que Camos l'avait sauvé, il veut lui élever un sanctuaire à Dibon, dans sa patrie, pour lui témoigner sa reconnaissance, « parce qu'il l'a sauvé de toutes ses chutes et l'a fait triompher de tous ses ennemis ».

Que se passa-t-il alors? Cela est demeuré un secret impénétrable. Les Israélites abandonnèrent le siège et rentrèrent chacun chez soi. On a supposé que Mésa avait acheté leur retraite et fait sa soumission; cette hypothèse ne concorde ni avec ses accents qui paraissent sincères, ni avec le texte sacré. Dans les opinions religieuses d'Israël et de tous les Sémites, un échec final aussi lamentable — le prophète n'avait rien prédit de l'issue définitive de la campagne — ne pouvait être attribué qu'à la colère divine; c'est aussi ce que le texte dit. Cette colère divine n'est pas celle de Camos (1). L'historien appartenant à l'école des prophètes ne pouvait songer qu'une calamité fût infligée à Israël par Camos; les Moabites eux-mêmes n'attribuaient pas leurs

(1) Contre Stade, *loc. laud.*

premiers revers à la colère de Iahvé, mais à celle de leur propre dieu. Un dieu ennemi est toujours en colère, cette situation ne doit être signalée qu'à propos du dieu national.

Quel fut l'événement interprété comme un châtiment de Iahvé? Encore une fois le point demeure obscur. Peut-être les Moabites combattirent-ils dès lors avec l'énergie du désespoir; peut-être les Israélites redoutèrent-ils l'efficacité de l'horrible sacrifice; élevés depuis le règne d'Akhab dans des idées à moitié païennes, ils ont pu craindre, non point que Camos se mît en colère contre eux, mais que Iahvé auquel ils ne pouvaient offrir de victimes humaines se trouvât dans cet état d'infériorité que les anciens coloraient publiquement en disant que leur dieu était en colère (1). Si on admet que le roi de Juda était Ochozias, le plus simple est de supposer que dès lors les Syriens étaient en campagne. Les deux rois, Joram et Ochozias, furent vaincus dans la première année du règne d'Ochozias à Ramoth Galaad et peu après tous deux périssaient de la main de Jéhu. Le triomphe de Mésa était complet et il a pu croire, au moment où sombrait la dynastie d'Omri et où Jéhu reconnaissait la suzeraineté du roi d'Assyrie, qu'Israël était perdu, perdu pour toujours. Israël possédait un germe de vie et de résurrection que Mésa ne pouvait soupçonner.

Jérusalem, février 1901.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) C'est aussi ce qu'Assourbanipal affirme des sentiments intimes de la déesse Nana, quand elle se laissa emporter par les Élamites.

ÉTUDES SUR LES RELIGIONS SÉMITIQUES

LES DÉESSES : ACHÉRA ET ASTARTÉ

Le culte de la divinité féminine remonte aussi loin que les plus anciens documents. Il est supposé comme la chose la plus normale et cependant quel mystère! Qu'on ait adoré des forces inconnues, des esprits mystérieux, qu'on leur ait donné le nom de maîtres, rien d'étonnant. Mais quand la déesse paraît, le divin est donc absolument assimilé à l'humanité. Le caractère sexuel est plus nettement mis en évidence.

Toutefois si certains systèmes ont pris soin de marier les dieux et les déesses et de ne laisser aucun dieu sans sa déesse parèdre, ces grandes déesses des Sémites ne sont nullement de simples épouses. Wellhausen (1) a bien fait remarquer qu'elles ont leur rôle à elles, souvent même elles ne conçoivent pas, n'enfantent pas; Ichtar chez les Babyloniens, Astarté en Syrie, al-Lât ou al-'Ouzza parmi les Arabes n'ont pas le rôle effacé d'une femme obéissante. On a prétendu qu'elles avaient même la suprématie sur les dieux et qu'il y avait là un indice de l'ancien état social où le matriarcat était la règle. Mais on ne peut pas dire que chez les déesses le caractère de mère soit beaucoup plus en relief que celui d'épouse. La conception du dieu fils ne paraît pas très ancienne.

Si nous nous en tenons aux faits généraux, nous reconnaîtrons que pour tous les Sémites la déesse est surtout la dame ou la maîtresse comme le dieu était le Baal.

En Babylonie le signe qui indique la divinité, AN, se place aussi bien devant la déesse que devant le dieu, mais en revanche c'est le signe féminin de la dame qui devient à l'occasion l'indice du seigneur dieu (2).

C'est ainsi que dans un des plus anciens textes connus Maniehtouchou

(1) *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., p. 208.

(2) NIN est essentiellement un signe féminin, puisqu'il est composé de l'indice du sexe et d'un autre idéogramme [illegible] = [illegible] et [illegible].

a voué à la (déesse) dame A-A (1). L'idéogramme NIN se lit donc en assyrien *bêltu*, la dame, ou même *bêlu*, le maître, et c'est précisément le terme que les Phéniciens emploient pour désigner les déesses, c'est toujours la dame, Ba'alat, de Byblos ou d'autres lieux, ou seulement la grande dame une telle, ou la maîtresse dame. Qu'elle ait été ensuite qualifiée de mère des dieux et des hommes, la déesse la plus vénérée devra ce titre à sa qualité de déesse céleste, mais elle est essentiellement la dame avant d'être la mère, si bien que la vierge céleste elle-même a pu être dite la mère des dieux (2). Par là nous n'entendons pas encore déterminer si elle est avant tout la dame de la tribu, ou du groupe social, ou de la cité, ou si au contraire elle est dès le début regardée comme la dame du ciel. Il nous suffit d'avoir dégagé l'idée générale; comme il y a un maître, il y a une maîtresse. Son nom propre a moins d'importance encore que celui du dieu; en Babylonie surtout, il est comme interchangeable; les mêmes personnes ont les relations les plus variées et les plus contradictoires : Bau est fille d'Anu, mais Anunit est fille d'Anu et Ichtar est Anunit et aussi Nana à Uruk. On serait tenté de dire avec Hommel (3) que toutes ces déesses ne sont que la personnification sous des noms différents de l'Océan céleste; elles sont plutôt toujours la dame. Cette union des déesses en une seule personne se manifeste surtout en Astarté ou Achéra que nous devons étudier spécialement à cause du rôle qu'elle joue dans la lutte des prophètes contre les cultes païens.

*
* *

Achéra, dans la Bible, est le nom d'une déesse cananéenne. D'autre part c'est aussi le nom d'un pieu sacré. Certains critiques ont pensé que ce dernier sens répondait seul à la réalité et que si la Bible fait allusion à une déesse Achéra, c'est par une confusion grossière (4). Rarement les découvertes positives de l'épigraphie ont donné un démenti plus net à une théorie arbitraire. Achéra était une déesse cananéenne dont le culte fut connu à Babylone au moins dès le temps

(1) Scheil, *Textes élamites-sém.* Le texte figure déjà *KB.* (Bibliothèque cunéiforme de Schrader).

(2) R. Smith, *The Religion of the Semites*, p. 56, note.

(3) *Altisr. Ueb.*, p. 65. En reconnaissant la déesse pour une et multiple, nous ne prétendons pas nier que les Chaldéens aient eu en vue des entités distinctes. Chaque ville importante ou du moins capitale pensait avoir sa déesse. L'unité n'en est pas moins à la base, dans l'idée d'une maîtresse, et elle se retrouvait dans les prédicats qui étaient naturellement les mêmes pour toutes.

(4) Meyer, *Geschichte des Alt.*, I, 247; Stade, *Gesch. des V. I.*, I, p. 184, p. 460 s.

de Hammurabi et il demeure vraisemblable qu'elle appartient au fond commun des Sémites.

C'est précisément au pays de Canaan, dans les lettres d'el-Amarna, que le nom de la déesse a d'abord été relevé. Les noms propres Abd-achrâtu et Abd-achirta ne peuvent s'expliquer autrement que serviteur d'Achrâtu et serviteur d'Achirta. Or les deux noms sont l'un le singulier, l'autre le pluriel, probablement le pluriel dit de majesté (1), et ce pluriel *achrâtu* se trouve et en toutes lettres, *ach-ra-tum*, et équivalent à *ach-ta-*[*ar*]*-ti*, c'est-à-dire qu'Achéra est confondue avec l'Astarté canânéenne. Il s'agit donc bien de la déesse, d'autant que quelquefois le second élément est figuré par l'idéogramme qui désigne Ichtar pour les Babyloniens (2). Le nom de la déesse est tout simplement le féminin du nom du dieu Achour, que des tablettes cappadociennes (d'environ 2000 ans av. J.-C.) désignent sous le nom d'Achir. F. Delitzsch est ici complètement d'accord (3) avec Hommel. Il n'y a plus là-dessus aucun doute, Achéra est la déesse bonne, protectrice, secourable, qui donne le bonheur et la grâce. On peut voir encore d'autres textes où la personnalité de la déesse s'accentue. Elle est femme de Rammân, et spécialement déesse des pays occidentaux, du pays de Canaan, dès le temps de Hammurabi (4). M. Pinches publie des listes d'anciens temples babyloniens dont il n'indique pas la date; on y voit figurer un temple d'*Ach-ra-tum* (5). Il y a donc un point certain, l'existence de la déesse Achéra à une époque très reculée; mais ses origines ne sont guère éclaircies pour être liées à celles du dieu Achour. Il faut convenir cependant que nous sommes là en plein pays sémite. Achour s'est identifié avec la ville d'Achour et le peuple des Assyriens.

Nous ne le voyons paraître que vers l'an 1850, dans les inscriptions de Šamši-Ramman, quoique les tablettes cappadociennes le supposent déjà connu. Il est le dieu bon, le dieu suprême qu'on n'a pu rattacher à aucun élément naturel, soleil, lune ou firmament. Si les Assyriens sont venus d'Arabie pour renforcer l'élément sémitique, dont ils sont l'expression la plus tranchée et la plus énergique, le dieu Achour peut avoir été longtemps adoré avant d'être mentionné par l'écriture. Quoi qu'il

(1) Hommel, *Aufsätze*, p. 209.

(2) *KB.*, V, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, cf. les n°s 38, 39, 40, 53 ou simplement la table des noms propres.

(3) *Assyr. Lesestücke*, 4e édit., p. 192 : « Ašur (in alter Zeit auch *Ašir*, wovon אֲשֵׁרָה = *aširtu* das Femininum) Gott ašur (« heilbringender, heiliger » Gott).

(4) Hommel, *Aufs.*, p. 209 ss. *Ach-ra-tum* et *Ra-ma-a-nu-um*, donc en toutes lettres Ramman et non Hadad.

(5) *The temples of ancient Babylonia*, *Proceed. of the society of biblical Archaeology*, vol. XXII (1900), p. 159.

en soit, on comprend très bien qu'Achéra n'ait jamais fait très grande figure chez les Assyro-Babyloniens. Achour a eu de hautes destinées comme la divinité suprême et unique en son genre de la puissante monarchie assyrienne; il a d'ailleurs disparu complètement avec elle. Chez les Assyriens eux-mêmes Achéra n'avait que peu de chances de succès; son caractère de doublet était trop accentué. Les grandes divinités féminines n'ont dominé que grâce à une personnalité distincte de celle du dieu, et nullement à titre de compagne. Dans la Babylonie, Bau, Nana, Ichtar avaient leur position faite et ne pouvaient le céder à cette divinité probablement presque étrangère.

Mais si elle venait d'Arabie, l'Arabie a donc dû en conserver des traces, et c'est précisément ce qu'Hommel a mis en lumière (1). Les inscriptions katabaniennes ne laissent aucun doute sur l'existence d'une déesse *Athirat*, dont le nom existait sans doute aussi chez les Minéens (2).

L'existence de la déesse étant si bien constatée, soit en Babylonie, soit en Arabie, il nous paraîtrait exigé de la reconnaître aussi chez les Araméens dans l'inscription de Teima. On a préféré traiter de quantité inconnue le mot de *Achira* qui figure parmi les divinités de la stèle. Nous y reconnaissons sans hésiter notre déesse (3).

Nous retrouvons Achéra au pays de Canaan. Le sens de ce mot dans l'inscription phénicienne de Ma'ṣub demeure très douteux. Astarté y est envisagée sous la raison d'Achéra de El Khamân (4). La Bible, avons-nous dit, cite Achéra comme une déesse. Dans son zèle à trouver partout son parèdre Acher, M. Hommel a même cru entrevoir le nom de ce dieu dans les textes où Israël exprime sa foi propre (5). Ce sont autant de changements du texte reçu qui ne s'appuient que sur une conjecture; la monolâtrie des Israélites — à défaut de monothéisme — suffirait à les écarter, à moins de supposer qu'Acher ne soit qu'une épithète dont le sens de *bon* aurait encore été connu, ce qui ne cadre pas mieux. Le pluriel *achérim* n'implique pas l'existence d'un singulier *acher* dans le sens d'un dieu; puisqu'il signifie toujours les pieux

(1) *Aufs.*, p. 150, note 4; p. 157, note 2; p. 159 et p. 206 s.

(2) Cf. ce nom du mois *dhû Athirat*, loc. laud., p. 157.

(3) *CIS.*, ar. n° 113, l. 16, אשירא; il est étonnant que le *iod* soit écrit, mais est-ce une objection insurmontable? Achour figure dans l'inscription araméenne n° 36, לאשרתב, trouvée à Koyundjik. Le rapprochement avec דבאסירא (Tarif de Palmyre, I, 10) proposé par Lid. n'est guère séduisant.

(4) Cf. inscription de Ma'ṣub.

(5) Donc, sans parler de Num. 24 4, dans Dt. 33 29 et même Dt. 32 37, 33 8 et Gen. 27 46; *Aufs.*, p. 269.

sacrés, le singulier postulé par Hommel signifierait seulement le pieu ou l'arbre sacré (1).

Contentons-nous donc de trouver dans la Bible la déesse Achéra, combattue par les prophètes. Ce qui prouve d'ailleurs qu'il ne faut pas attribuer aux Juifs d'une basse époque la création de la déesse d'après le symbole du pieu, c'est que les Septante avaient complètement oublié le sens de ce mot qu'ils ont traduit par bois sacré à la mode grecque.

A vrai dire, cette Achéra ne paraît pas avoir eu de personnalité bien distincte. A l'époque où nous transportent les livres bibliques, la confusion entre Achéra et Astarté, commencée au temps d'el-Amarna, devait avoir atteint son terme. Le nom traditionnel d'Achéra était maintenu dans l'usage (2), mais il est probable qu'il n'était guère usité que comme une épithète de la grande déesse cananéenne, épithète qui pouvait être employée seule et la désignait suffisamment comme la déesse du bonheur, la Fortune ou la Tyché des villes.

*
* *

La déesse Astarté appartient certainement au plus ancien fond de la langue des Sémites, car elle se retrouve dans toutes leurs branches et avec des différences phonétiques assez caractéristiques pour prouver qu'il ne s'agit pas d'un emprunt (3). Il semble même que le nom di-

(1) Il résulte cependant de l'existence démontrée de la déesse Achéra que l'Achéra dans le sens de pieu est plus probablement une sorte de personnification de la déesse et non un *nomen unitatis* comme le pensait Stade, *Grammaire*, 311 et 334. De la déesse Achéra on a fait le pluriel *acheròt* dans le même mode que baalim pour les baals (Jud. 3 7), et 'Achtaròt pour les Astartés. Ce pluriel féminin a été pris deux fois dans le sens de pieux à une époque tardive (II Chr. 19 3 et 33 3).

(2) Nous passons rapidement en revue les textes qu'on peut alléguer, tous ceux où le mot signifie pieu étant réservés pour une autre étude.

I Reg. 18 19; d'après Klost. et Kittel les quatre cents prophètes d'Achéra ont été ajoutés par un glossateur, car au v. 22 on ne voit figurer que les quatre cent cinquante prophètes de Baal. — I Reg. 15 13 et II Chr. 15 16 : מפרצת לאשרה et לאשרה מפלצת, dans les Chr., le grec : Ἀστάρτη. Vg. : in sacris Priapi et simulacrum Priapi pour מפלצת, d'après la tradition juive qui s'est perpétuée jusqu'à Raschi (פלץ serait-il en rapport avec κιναίδος?). Klost. change en מזלת (cf II Reg. 23 5), sans raison suffisante; en tous cas il s'agit bien de la déesse Achéra. — II Reg. 21 7 : une idole d'Achéra, pour Astarté. — II Reg. 23 4 : Baal et Achéra et toute l'armée du ciel; c'est la reine des cieux assyrienne qui était aussi cananéenne. — II Reg. 23 7 : בתים לאשרה; Klost., d'après la leçon χεττιειν, conjecture כתנת des tuniques, « les chemises vendues pour le compte d'Astarté devaient être très recherchées »; mais il s'agit d'un objet destiné à la déesse. On peut songer soit à des édicules en toile, sortes de dais placés sur la déesse, soit à des vêtements dont l'idole eût été revêtue; cf. par exemple le pieu qu'Isis consacre à Byblos : εἶτα ταύτην μὲν ὀθόνῃ περικαλύψασαν etc., Is. et Os., § 16.

(3) Babylonien : ištar; hébreu : עשתרת; aram. : עתר, par fusion des deux ת; sabéen :

vinisé est antérieur à la notion du sexe, car non seulement le mot se trouve sans terminaison féminine et avec cette terminaison, mais il est employé aussi au masculin. Ce n'est donc pas la déesse qui a reçu un nom spécial, c'est un objet divin ou du moins reconnu tel qui a dans tels milieux été pris pour féminin, dans d'autres pour masculin. Cet objet n'est autre que la planète Vénus, qu'on adora comme donnant l'abondance et la richesse. Cette conclusion ressortira d'un coup d'œil rapide jeté sur les différents aspects du culte de la déesse.

La grande déesse des Cananéens est connue, d'après la vocalisation du texte massorétique, sous le nom d'Achtoreth. On a reconnu qu'il y avait là un exemple de cette haine pour l'idolâtrie qui allait jusqu'à éviter de prononcer le nom des divinités païennes. L'extrême respect et l'extrême horreur conduisirent ici au même résultat. On ponctua Adonaï le nom de Iahvé et Bochet (abomination) celui d'Astarté. La vraie prononciation nous a été transmise par l'usage grec, dérivé de celui des Phéniciens, et les Septante eux-mêmes ont rendu Astarté (1). La déesse paraît dans la Bible comme déesse spéciale des Sidoniens (I Reg. **11** 5.33, II Reg. **23** 13); cependant le pluriel est employé en conjonction avec Baal pour signifier les déesses. On suppose même que son culte était dominant chez les Philistins (2). Rien dans la Bible n'indique le caractère de la déesse; l'idée de fécondité est demeurée dans la locution du Deutéronome, relative à la multiplication des troupeaux (3).

L'inscription de Mésa contient l'expression si diversement inter-

عثتر. Les lois relatives aux sifflantes dans les différents dialectes sont rigoureusement observées. Le son du ث arabe est souvent correspondant au ש hébreu et au ת araméen, comme dans l'exemple classique de ثور, taureau, hébreu שׁוֹר, aram. תּוֹרָא; l'assyrien a le plus souvent la même sifflante que l'hébreu, *šûru*. Cette loi s'applique au nom de la déesse dans lequel le ת est manifestement ajouté à la racine comme dans la huitième forme arabe ou dans la forme hithpa'ël en cas de sifflante. Dès lors il est de toute évidence que c'est dans le son intermédiaire et la forme عثر que doit se trouver la racine. Nous aurions songé au sens de *broncher* qui indiquerait la marche irrégulière de la planète Vénus, mais la question paraît tranchée par la découverte en minéen de عثر avec le sens d'être abondant, riche (Hommel, *Aufs.*, p. 156) dans l'inscription Glaser 282. Mais s'agit-il bien, comme le veut Hommel, d'une forme primitive 'Uṯtâru, thème فعّال? cela paraît beaucoup moins bien établi.

(1) La forme hébraïque proprement עַשְׁתֶּרֶת — : dans le système normal des Massorètes.

(2) I Sam. 31 10. Les Philistins transportent les armes de Saül בית עשתרות dans les temples d'Astarté; en grec τὸ Ἀσταρτεῖον, donc עשתרת au singulier; l'endroit n'est pas indiqué. Ce peut être Ascalon, célèbre par le culte de la déesse. La Chron. I, 10 10 אלהיהם, de leur dieu ou de leurs dieux, ne tranche pas la question.

(3) Dt. 7 13, 28 4. 18. 51.

prétée Astar-Camos. Les Moabites étant si voisins des Cananéens, il est probable que la divinité est aussi féminine parmi eux, d'autant qu'ils n'ont pas la forme de l'Arabie du sud, Athtar. Mais la désinence féminine manque, comme en Assyrie. Astarté est donc conçue ici comme l'épouse de Camos, sa déesse parèdre, de même que chez les Phéniciens Astarté par rapport au baal de la ville.

C'est du moins ce qui paraît ressortir pour les Phéniciens du titre de Astarté du nom de baal, dans l'inscription d'Echmounazar (1) : on bâtit deux temples, l'un pour le Baal de Sidon, l'autre pour Astarté en qualité de dame de la ville, placée sur le pied d'un baal. D'ailleurs il faut convenir que les inscriptions phéniciennes ne nous apprennent guère que cela sur le compte d'Astarté. Nous la voyons surtout honorée à Sidon (2), ce qui concorde très bien avec le renseignement biblique; ensuite à Ma'ṣub, dans un rapport énigmatique avec El Khamân (3), puis à Larnaca (4), dans l'île de Golo (5) en Sicile (6), en Sardaigne (7), à Carthage (8).

On a beaucoup écrit déjà sur son rôle de vivifiante d'après l'inscription d'Eryx qui paraissait aux éditeurs du *Corpus* la nommer Astarté qui donne longueur de vie. Mais la déesse est simplement qualifiée Astarté d'Eryx (9), ce qui nous montre de nouveau Astarté jouant le rôle de baal d'un lieu, le nom étant devenu ici presque un nom commun.

Il n'y a guère à noter qu'une épithète assez insignifiante, probablement Astarté la magnifique (10).

Nous avons, il est vrai, une autre source d'information : les figurines qui représentent la déesse.

(1) עשתרת שם בעל, l. 18; ce titre a été très bien expliqué par G. Hoffmann (*Ueber einige phœnikische Inschriften*, p. 56).

(2) Inscription de Tebneth, prêtre d'Astarté, roi des Sidoniens, l. 1, 2; c'est une abomination aux yeux d'Astarté que de violer les sépultures. Inscription d'Echmounazar (*CIS.*, n° 3), l. 15, Astarté notre dame; l. 16 le temple d'Astarté sur la côte de Sidon. Inscription de Sidon (*CIS.*, 4), le roi et sa déesse Astarté.

(3) Ma'ṣub, l. 4.

(4) *CIS.*, 113, 86 A 4.

(5) 1323.

(6) 1351.

(7) 140 1.

(8) 255 4 s., 263 4, Med. 1. s. La liste des passages dans Lid.

(9) Dans la monnaie citée p. 173 (*CIS.*) on ne voit que ארך; donc dans le n° 155 il faut associer seulement עשתרת avec ארך; הים qui suit n'est même pas d'une lecture bien sûre. Dans l'inscription 140 trouvée en Sardaigne à *Torre di Calamosca* on lit seulement לעשתרת ארך : les éditeurs remarquent eux-mêmes qu'il y avait dans la Sardaigne une montagne *Erucium*.

(10) 255, עשתרת האדרת; les éd. rappellent Ἀστάρτη ἡ μεγίστη de Philon de Byblos.

Tout le monde a vu ces petites statues en terre cuite trouvées surtout en Chypre et qui représentent une femme nue, souvent se tenant les seins. Il est certain que c'est l'image de la déesse orientale et, quoique bien des variations puissent attester des influences étrangères, l'unité du type sémitique est établie par la comparaison entre ces petites idoles et les cylindres chaldéens où figure la déesse dite Beltis (1). Dans ce type on a évidemment voulu représenter le sexe avec beaucoup d'insistance, mais beaucoup moins la notion de la maternité. On cite bien des déesses avec un enfant sur le bras, et par conséquent des déesses mères, mais il faudrait prouver que l'inspiration est vraiment sémitique et ne relève pas de l'influence égyptienne. La plus riche collection de ces déesses mères est celle du musée de Saint-Louis à Carthage (2); on les attribue à Isis. A côté de ces images on a trouvé un certain nombre de statuettes en terre cuite, de style punique, qui représentent aussi des déesses assises, les mains avancées sur les genoux. Ce ne sont point des déesses mères puisqu'elles ne portent pas leur enfant; nous voyons là la persistance du type purement sémitique.

Les cornes sont encore plus sûrement un élément étranger, car elles sont généralement accompagnées d'autres indices égyptiens; c'est ainsi que la dame de Byblos a tout l'aspect d'une Hathor phénicienne dans la célèbre stèle de Iekhawmelek. Cet emprunt peut être d'ailleurs très ancien comme l'indiquerait le nom géographique Achteroth Qarnaïm, Astarté des deux cornes (Gen. **14** 5) (3); on a souvent insisté sur ce fait pour montrer dans Astarté une divinité lunaire; mais si l'argument était bon, il prouverait la même chose pour le Baal qarnaïm, *Balcaranensis*, qu'on vient de découvrir en Afrique. Et ne peut-on supposer que le nom de Qarnaïm donné peut-être à cause de la configuration des terrains est antérieur au sanctuaire soit de Baal, soit d'Astarté?

L'Astarté phénicienne nous paraît donc au premier abord le pen-

(1) Nous ne pouvons guère reproduire ici ces figures. On peut consulter Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, III, pp. 410-427 pour la Phénicie, pp. 551-580 pour Chypre. Les savants auteurs ne croient pas (p. 559) qu'on ait retrouvé l'image de l'être ambigu dont parle Macrobe (*Saturn.*, III, 8) et qui relevait d'une combinaison savante et dépravée plutôt que du vieux fond religieux populaire. Pour la Chaldée, voir la collection de Clercq.

(2) Musée Lavigerie, II, planche XI, p. 45 ss. Cf. *Bull. arch.* 1891, p. 157.

(3) Le TM. avec Lag. contre certains Mss. des LXX : Ασταρωθ και Καρναιν. W. R. Smith a fait remarquer (*Rel. Sem.*, p. 310, note 3) que Carnaïm était doté d'un sanctuaire qui pourrait être celui d'Astarté (I Macc. 5 43); cf. Jos. 21 27. Le savant anglais s'efforce d'établir l'existence d'une Astarté brebis en Canaan et en Chypre (*loc. laud.*, p. 476 ss.).

dant exact de l'Aphrodite grecque, la déesse de l'amour. Ce caractère n'exclut pas, il appelle au contraire, un aspect fatal et funeste :

> Diva Astarte hominum deorumque vis, vita, salus : rursus eadem quæ est Pernicies, mors, interitus (1).

Nous retrouverons ces traits dans l'Ichtar assyrienne. Mais il y a loin de là au tempérament belliqueux de l'Ichtar d'Arbèles ou de Ninive. Et pourtant cette allure distinctive n'avait pas été complètement oubliée. Hérodien fait de la déesse carthaginoise une divinité guerrière (2). Pausanias mentionne dans l'île de Cythère une Aphrodite Uranie, qui est une idole en bois, armée (3). Or ce temple était pour le périégète le plus ancien des temples d'Aphrodite en Grèce, et il savait fort bien quel avait été l'itinéraire de la déesse à partir de l'Assyrie. Il insiste sur le nom d'Uranie, renseignement précieux à défaut des sources directes et qui concorde absolument avec le nom d'Uranie donné par Hérodote à la déesse des Arabes. On sait d'ailleurs que la distinction entre l'Aphrodite Uranie et l'Aphrodite Pandème ou vulgaire est une ingénieuse application au mythe des spéculations sur l'amour. La tradition considérait donc du moins la déesse syrienne comme une déesse du ciel (4), comme une fille du ciel (5), descendant encore du ciel (6).

On ajoute généralement : comme une déesse lunaire, comme la Lune elle-même. Cette opinion, encore en faveur dans les ouvrages généraux (7), tend à disparaître et à bon droit. On la fondait sur deux textes. Mais celui de l'auteur du *De deâ Syrâ* est plutôt contraire, puisqu'il oppose une exégèse particulière à l'opinion courante sur

(1) Plaute, *Mercator*, IV, sc. vi, v. 825 s., d'après l'original de Philémon, IVe s. Perrot et Chipiez, *op. laud.* III, p. 69.

(2) V. 10, 3 : Φήσας δὲ ἀπαρέσκεσθαι αὐτὸν ὡς πάντα ἐν ὅπλοις καὶ πολεμικῇ θεῷ, τῆς Οὐρανίας τὸ ἄγαλμα μετεπέμψατο...

(3) Paus., III, 23 1 : τὸ δὲ ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἁγιώτατον καὶ ἱερῶν ὁπόσα Ἀφροδίτης παρ' Ἕλλησίν ἐστιν ἀρχαιότατον· αὐτὴ δὲ ἡ θεὸς ξόανον ὡπλισμένον. Cf. I, 14 6 : πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίοις καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ. — Autre statue d'Aphrodite armée à l'Acrocorinthe (Paus., II, 5 1) et à Sparte, le seul temple à cénacle ou étage supérieur qu'ait vu Pausanias (III, 15 8). D'ailleurs la fantaisie, une pointe d'ironie et l'allusion à ses rapports avec Arès peuvent expliquer les épigrammes de l'Anthologie (II, p. 677 ss. éd. Jacobs) sur l'Aphrodite armée du heaume et de la lance et les épithètes Ἀρεία et νικηφόρος. La Vénus de Carthage était aussi une déesse guerrière : « etiam ne militaris Venus castrensibus flagitiis præsidet? » (Arnobe, IV, 7).

(4) Aphrodite Uranie d'Ascalon (Hérod., I, 105).

(5) Fille d'Ouranos dans Philon de Byblos.

(6) Dans le temple d'Afca. Sozomène, II, 5.

(7) *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux ; Roscher. *Lex. myth.*, art. Aphrodite (Furtwängler).

l'Astarté de Sidon (1), et celui d'Hérodien, suspect par là même, témoignerait tout au plus pour une basse époque (2). A ce moment la lune étant considérée par tout le monde comme la grande déesse céleste qu'Héliogabale voulait marier avec le soleil, la déesse syrienne devait naturellement passer pour la lune. Les représentations d'Astarté avec des cornes témoignent peut-être de cette confusion, suite naturelle de celle qui assimilait la dame de Byblos à Hathor. Ed. Meyer a pensé avec esprit que l'image égyptienne, la déesse portant sur sa tête un disque surmonté de deux cornes, a pu contribuer aussi à répandre cette idée (3). Ce qu'allègue Furtwängler (4) que la déesse orientale était la déesse de la rosée et de l'humidité, donc la lune, n'a pas plus de poids, car la rosée était attribuée à la planète Vénus (5), et comme un indice de son pouvoir fécondateur.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs d'un temps de syncrétisme, les Sémites anciens n'ont connu que le dieu Lune masculin; les textes assyriens sont clairs et nombreux; de même en Aramée : le dieu Lune de Kharran en était le Baal, non l'Astarté. Son sexe fut reconnu jusqu'aux derniers temps du paganisme et la lutte entre les deux manières de l'envisager donna lieu à des contes bizarres (6) où l'on aperçoit le dessein de maintenir l'ancienne conception sémitique contre l'envahissement des idées grecques et égyptiennes.

Astarté n'était pas la lune. Il est vrai que nous manquons d'anciens documents sémitiques pour prouver qu'elle était la planète Vénus. Mais son assimilation à Aphrodite est déjà un indice, car la planète était incontestablement l'astre d'Aphrodite, et le temple d'Afca, le plus longtemps célèbre des temples de la déesse phéni-

(1) § 4 : ὡς μὲν αὐτοὶ λέγουσιν, Ἀστάρτη ἐστίν · Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω Σελήναιην ἔμμεναι. Quelques-uns identifiaient la déesse avec Europe.

(2) V. 64 : Λίβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροαρχὴν ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες. Tout le passage est intéressant comme constatant l'identité de la Cœlestis de Carthage avec l'Astarté phénicienne. C'était une déesse guerrière. On peut se demander s'il ne faudrait pas lire Ἀστάρτην au lieu d'Ἀστροαρχὴν.

(3) Rosch., *Lex. myth.*, v. Astarté.

(4) *Loc. laud.*

(5) Pline, *H. N.*, II, 6 : « Hujus natura cuncta generantur in terris. Namque in alterutro ortu genitali rore, conspergens, non terræ modo conceptus implet, verum animantium quoque omnium stimulat. » Selon le syncrétisme du temps, Pline consent à la nommer Junon ou Isis ou la mère des dieux.

(6) Ælii Spartiani, *Ant. Carac.*, 7 : « Et quoniam dei Luni fecimus mentionem, sciendum doctissimis quibusque id memoriæ traditum atque ita nunc quoque a Carrenis præcipue haberi, ut qui Lunam femineo nomine ac sexu putaverit nuncupandum, is addictus mulieribus semper inserviat; qui vero marem deum esse crediderit, is dominetur uxori neque illas muliebres patiatur insidias. Unde quamvis Græci et Ægyptii eo genere quo feminam hominem, etiam Lunam deum dicant, mystice tamen deum dicunt. »

cienne était consacré, non pas à la lune, mais à une divinité qui se manifestait par une flamme semblable à un astre : on l'assimilait à Uranie-Aphrodite (1).

On a d'ailleurs pensé que ce nom d'Astarté s'appliquait à plusieurs divinités différentes à cause des vocables différents de ses temples. Cependant ce que nous avons dit jusqu'ici manifeste assez une unité remarquable. Nulle part on ne trouve trace de personnalités distinctes : les deux attributs qui seuls paraissent inconciliables de la guerre et de l'amour se trouvent authentiquement dans la même personne et des vocables différents n'indiquent pas la multiplicité des déesses.

Tel ou tel aspect de la déesse pouvait d'ailleurs être plus accentué ici ou là, par exemple les villes maritimes voyaient en elle une divinité favorable à la navigation (2). Ce n'est pas qu'il faille chercher, à la mode gréco-romaine, surtout romaine, une raison de cet attribut dans la nature même de la déesse ; c'est le mode sémite, bien dessiné par Renan, qui invoque la même divinité pour tous ses besoins, car on jugeait avec raison que le pouvoir du divin s'étend à tout.

Quant aux prostitutions sacrées qui accompagnaient le culte de la déesse, c'est un sujet fréquemment traité sur lequel il n'y a pas lieu de revenir ici. Nous citons cependant en note un texte d'Eusèbe propre à jeter du jour sur l'institution des hiérodules mâles que la Bible a en exécration (3).

Les Araméens ont connu notre déesse sous la forme Atar (4) ; mais il reste peu de traces de ce nom. Strabon l'a connu et son témoignage est confirmé par un nom théophore au moins où Atar paraît à l'état isolé (5). Mais le même Strabon connaissait l'identité de cet Atar avec une divinité beaucoup plus célèbre, Atargatis ou Dercéto (6). Il

(1) Sozomène, II, 5 : Ἐν Ἀφάκοις δὲ, καὶ ἐπίκλησίν τινα καὶ ῥητὴν ἡμέραν ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας τοῦ Λιβάνου πῦρ διαίσσον, καθάπερ ἀστὴρ, εἰς τὸν παρακείμενον ποταμὸν ἔδυνεν. Ἔλεγον δὲ τοῦτο τὴν Οὐρανίαν εἶναι ὡδὲ τὴν Ἀφροδίτην καλοῦντες. (Sur ce temple, cf. *Le temple de Vénus à Afka* par M. Jules Rouvier, *Bulletin archéol.*, 1900.) Il faut comparer ici Asteria, d'après Athénée (392 d), mère, avec Zeus, de l'Hercule tyrien, précipitée dans la mer. La déesse est plutôt un météore que la lune, et de là vient aussi le culte des vrais bétyles dans le Liban.

(2) D'où les épithètes d'Aphrodite elle-même, Εὔπλοια, Γαληναία, Πελαγία (= la *Venus marina* qui conduit Énée dans ses pérégrinations), Ποντία, Λιμνησία, Φιλορμίστειρα, Ἀναδυομένη, ἀφρογενής, Θαλάσσια (Rosch., *Lex. myth.*, I., col. 402).

(3) Eusèbe, *Vie de Constantin* (III, 55), il s'agit du temple d'Aphaca, consacré au démon Aphrodite : Γύνιδες γοῦν τινες ἄνδρες οὐκ ἄνδρες, τὸ σεμνὸν τῆς φύσεως ἀπαρνησάμενοι, θηλείᾳ νόσῳ τὴν δαίμονα ἱλεοῦντο· γυναικῶν τ' αὖ παράνομοι ὁμιλίαι.

(4) עתר pour עתתר qui répond à עשתר.

(5) Clerm.-Ganneau, *Études...*, I, p. 118, עתר־שוד. L'ar. 52 עתרעזה est d'une lecture difficile ; cependant les éditeurs ne paraissent pas avoir hésité. Halévy lit עזרעזה (Lid.).

(6) XVI, 4 27 : αἱ δὲ τῶν ὀνομάτων μεταπτώσεις, καὶ μάλιστα τῶν βαρβαρικῶν πολλαί· καθάπερ... Ἀταργατιν δὲ τὴν Ἀθάραν· Δερκετὼ δ' αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.

y a cependant une nuance. Atargatis est un nom composé, comme Astar-Kamos. Il semble qu'ici la déesse soit associée à un autre dieu en qualité de parèdre, l'Atar de Gathé ou 'Athé (1). C'était du moins l'opinion commune, contredite par le stoïcien Antipatros de Tarse qui prenait Gatis pour une divinité féminine (2). Les fils du syncrétisme sont ici assez embrouillés. Pour la déesse elle-même, Dercéto était certainement une déesse-poisson; tantôt la déesse était adorée sous la forme d'un buste humain terminé en queue de poisson (3), tantôt du moins son culte comprenait l'abstention du poisson, observance qui paraît s'être étendue à toute la Syrie (4), quoique des poissons cuits fussent offerts à la déesse et, disait-on, mangés par ses prêtres. L'esprit grec sous l'influence de l'evhémérisme s'était ingénié à trouver des origines historiques à ce culte qu'il jugeait bizarre. Les uns disaient qu'elle s'était précipitée dans le lac et avait été changée en poisson (5), d'autres qu'elle y avait été jetée par Moxos de Lydie avec son fils Ichtus et dévorée par les poissons (6).

Tous ces textes nous ramènent à Ascalon, mais Dercéto n'était pas honorée que là. M. Dussaud a découvert une dédicace à la déesse d'Ascalon à Bétocécé, temple qui était le sanctuaire d'Arvad pour la montagne comme celui d'Afea pour Byblos (7). Or le Baal d'Arvad comme celui d'Ascalon sont authentiquement connus par des monnaies pour des divinités ichtyomorphes; le buste humain se termine en queue de poisson (8). Jusqu'ici tout est suffisamment clair : le baal des villes maritimes d'Ascalon et d'Arvad (9) était un dieu marin, et la déesse qui lui était associée était, elle aussi, une divinité ichtyomorphe. On peut joindre à ces faits celui du téménos de Protée, le dieu poisson, où était le temple de l'Aphrodite étrangère à Memphis (10).

(1) On trouve les formes עתא, עתה et עתי.

(2) Ap. Athén., 346 : ἐν τετάρτῳ περὶ δεισιδαιμονίας λέγεσθαί φησι πρός τινων ὅτι Γάτις ἡ τῶν Σύρων βασίλισσα οὕτως ἦν ὀψοφάγος ὥστε κηρύξαι ἄτερ Γάτιδος μηδένα ἰχθὺν ἐσθίειν· ὑπ' ἀγνοίας δὲ τοὺς πολλοὺς αὐτὴν μὲν Ἀτεργάτιν ὀνομάζειν, ἰχθύων δὲ ἀπέχεσθαι.

(3) Diodore II, 4, 2 : à Ascalon : αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος... Ce détail est confirmé par l'auteur du *De deâ Syrâ* pour un temple de Phénicie (§ 14); à Hiérapolis, la déesse était figurée par une femme.

(4) Athén., *loc. laud.*; pour le poisson offert à la déesse, l'autorité est Mnésias cité par Athénée.

(5) Diod., *loc. laud.*

(6) Xanthus de Lydie, *Fr. Hist. græc.*, III, 155 32.

(7) *Rev. archéol.* 1897, t. XXX, p. 324.

(8) La monnaie d'Ascalon, Babelon, *Les Perses achéménides*, pl. VIII, fig. 3; le dieu ichtyomorphe d'Arvad dans Maspero, II, p. 169.

(9) On peut ajouter d'après M. Rouvier le Baal-Berit.

(10) Hérod., II, 112.

Mais si nous cherchons le nom du dieu-poisson, il semble bien plutôt que ce soit Dagon qu'Athé. Un extrême scepticisme règne en ce moment sur la question du Dagon-poisson. Il semble cependant que, puisque les monnaies représentent le dieu d'Ascalon sous cette forme, nous avons ici une coïncidence décisive avec ce qu'on avait déjà conclu touchant la forme du Dagon ascalonite du récit de la Bible (I Sam. 5 3-4). La légende de Bérose sur l'homme-poisson qu'il nomme Odacon (1) est d'accord avec ces faits, au moins comme indice des opinions du temps, sinon comme éclaircissement sur le caractère du dieu *Daganu* babylonien (2).

Il est vrai que pour Philon de Byblos Dagon est un dieu agraire, mais cela paraît être une simple étymologie (3). D'après ce dernier auteur, Kronos avait donné en mariage à Dagon la concubine d'Ouranos, ce qui rappelle que pour Hérodote la déesse d'Ascalon n'était pas autre chose qu'une Aphrodite Uranie (4).

Il serait donc très plausible que le dieu Dagon, qui paraît être à Babylone un dieu du ciel (5), ait été en Phénicie figuré et compris de deux manières selon l'étymologie qui prévalait. L'Astarté Uranie serait devenue sur la côte une déesse-poisson pour s'accoupler au Dagon d'Ascalon.

Mais d'où vient l'alliance de mots Atargatis?

Si tout ne nous trompe pas, nous pensons que la fusion s'est faite en terre araméenne et nullement à Ascalon ou sur la côte de Phénicie. La forme du nom de la déesse est araméenne, le dieu Athé ne se trouve jusqu'à présent qu'à Palmyre et les monnaies d'Atargatis sont des monnaies d'Hiérapolis, la capitale sacrée de la Syrie, Bambyce. Aussi est-on d'accord (6) pour reconnaître Atargatis dans la déesse syrienne que le traité de Lucien — s'il est de lui — a rendu célèbre.

Mais Athé est étranger aux autres peuples sémitiques (7), et son culte

(1) *Frag. Hist. Græc.*, II, p. 500.

(2) On ne peut objecter que le dieu-poisson babylonien est Ea (Ae); le fait est incontestable, mais Bérose parle d'un second monstre semblable au premier (Oannès). Quant au mélange d'homme et de poisson, l'auteur grec n'a donc pas confondu.

(3) Δαγών· ὅς ἐστι Σίτων. Ὁδὲ Δαγὼν, ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος. Phil., 2 16.

(4) Hér., I, 105.

(5) D'ailleurs très ancien, puisqu'il figure sur l'obélisque de Manichtouchou et dans les textes d'el-Amarna.

(6) L'affirmation de Strabon, quoi qu'il en soit du nom d'Édesse, a ici plus de poids que les doutes de Lucien : ἡ Βαμβύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀταργάτιν (XVI, 1 27).

(7) Hommel (*Proc. Soc. bibl. arch.* 1897, p. 81) considère comme un nom divin l'élément *Khattu* dans le nom hétéen *Khattu-Sar*, et l'assimile à עתה; le dieu phrygien serait à l'origine un dieu hétéen qui fut ensuite connu jusqu'en Arménie. La position d'Hiérapolis rend

tel qu'il se pratiquait à Hiérapolis est notoirement un culte d'Attis. Il est vrai qu'on a voulu identifier le dieu phrygien avec Adonis : tout serait semblable dans le nom même et dans la légende d'Attis, sauf la mutilation (1). Mais cette mutilation est précisément un trait essentiel, et le culte d'Adonis est trop étroitement lié à Byblos pour qu'on puisse lui assigner un autre lieu d'origine (2). Nous avons donc plutôt à Hiérapolis une fusion de la déesse syrienne avec le dieu phrygien. C'est ce qui explique l'embarras de l'auteur du *De deâ Syrâ*.

Le culte d'Attis saute aux yeux par la mutilation volontaire des adeptes; d'autre part, il ne reconnaît pas dans l'image de la déesse l'idole-poisson connue dès lors sous le nom de Dercéto et refuse d'admettre l'identité. Il n'a pas complètement tort. Voici comment on pourrait reconstituer les faits. L'union de la déesse Atar et du jeune dieu phrygien s'opéra à Hiérapolis sous le nom d'Atargatis, devenu en grec Dercéto; or il n'y avait en somme qu'une déesse, cananéenne ou syrienne, sauf des modifications locales. On a donc pu appliquer à plus d'une déesse cananéenne, lorsque l'araméen eut prévalu, le nom d'Atargatis, prononcé par les Grecs Dercéto. Mais de plus, les origines premières du culte d'Hiérapolis semblent avoir été marines comme l'a bien observé M. Dussaud (3). Le rite qui consistait à porter deux fois par an dans le temple de l'eau de la mer en est une preuve suffisante, vu surtout la grande distance d'Hiérapolis à la mer (4). On pouvait donc savoir que la déesse syrienne était comme celle d'Arvad et peut-être par Arvad une déesse maritime et donner en retour à celle d'Ascalon le nom de Dercéto (5). La ressemblance n'était pas complète, puisque la statue d'Hiérapolis était une femme. Sur les monnaies d'Hiérapolis elle ressemble à la Tyché des villes de la côte, tête à couronne crénelée (6). On la nommait la dame, comme les autres Astarté (7).

vraisemblable que l'importation d'Attis eut lieu de très bonne heure, et peut-être par les Hétéens.

(1) Rosch., *Lex myth.*, v. Attis (Rapp.). Le nom primitif serait Atins d'où les formes Atis et Atin; l'identification était admise dans l'antiquité; cf. l'hymen, dans Hippolyte : Ἄττι σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσυρίοι τριπόθητον Ἄδωνιν.

(2) On pourrait cependant supposer à la rigueur que le culte du dieu innommé qui se cache sous la forme Adon, seigneur, a été emprunté aux Sémites par les Hétéens, transmis par eux aux Phrygiens qui l'auraient uni à celui du jeune mutilé, pour redescendre ainsi en Syrie sous le nom d'Athé; la fusion récente eût été d'autant plus facile qu'elle répondait à une réalité.

(3) *Loc. laud.*

(4) § 13.

(5) Ascalon a dû parler l'araméen plus tôt que les villes phénicienne du nord; cf. pour Asdod Neh. 13 24.

(6) Babelon, *Les Perses Achéménides*, etc.

(7) Τῆς κυρίας Ἀταργάτης, dans Lebas-Wadd., cité par Meyer (Rosch., *Lex. myth.*, v. Astarté).

Le nom d'Atargatis gagnait avec la langue araméenne, car le temple d'Atargatis dont parle le second livre des Maccabées doit être identique avec le célèbre téménos d'Astarté de Qarnaïm (1).

Depuis le déchiffrement des inscriptions du sud de l'Arabie, il n'y a aucun doute sur l'importance prépondérante du culte d'Athtar dans ces régions. De dire qu'il s'agit d'une importation babylonienne, il n'y a aucune apparence, puisque la prononciation, avec une sifflante douce (*th* anglais), est précisément l'intermédiaire primitif entre les sons *t* et *ch*. Athtar est une divinité masculine et la première de toutes (2).

Hommel (3) a fait un tableau des formules finales qui se trouvent dans un bon nombre d'inscriptions de Maʿân, de Ḥaḍramôt, de Qatabân et de Saba. Elles débutent toujours par Athtar et finissent par Šams, le soleil, divinité féminine. Les autres noms varient : il n'est donc pas douteux qu'Athtar ne soit la principale et la plus générale divinité des Arabes du sud. Il n'y a pas de doute non plus sur son identité.

Athtar est l'étoile du matin, ou la planète Vénus, car il est souvent qualifié d'oriental (4) et il ne peut être ici question du soleil puisqu'ils se rencontrent côte à côte dans les mêmes textes. Tandis que les Babyloniens disaient Ichtar fille de Sin, les Arabes disaient : père de Sin (5). Quoique ce ne soit pas un nom commun comme Baal, il s'était cependant fractionné selon les tribus ou les lieux; c'est la pente normale. On disait : les gens d'Athtar ou Athtar de tel endroit (6), mais dans ce dernier cas au moyen d'un intermédiaire qui préservait la notion du nom propre : Athtar *baal* de tel endroit ou *celui* de tel endroit. Il est difficile de juger d'après les inscriptions des attributs du dieu. On lui confie la garde des sépultures (7), on lui consacre des châteaux, en général les constructions (8), ce qui est naturel d'après le caractère ordinaire des inscriptions. On le considérait comme un protecteur et un

(1) II Macc. 12 26 : ἐπὶ τὸ Κάρνιον καὶ τὸ Ἀτεργάτιον. Cf. I Macc. 5 43 s., où la déesse n'est pas nommée. Dans I Macc. 10 84, les Juifs brûlent τὸ ἱερὸν Δαγὼν καὶ τὸ ἱερὸν αὐτῆς..., cet αὐτῆς inintelligible serait-il Ατεργάτης?

(2) Hommel compare *Astar*, Dieu, dans les langues de l'est de l'Afrique (*Aufs.*, p. 156).

(3) *Loc. laud.*

(4) Même sans barre de séparation, *CIS.*, p. 4, n° 153₃, עתתרשרקן.

(5) Hommel, *Süd. arabische Chrest.*, lex.

(6) Nombreux exemples dans le *CIS.* La gent d'Athtar, أهل عثتر dans Hommel (*Aufs.*, p. 203), et ce qui est assez curieux, des noms qu'on retrouve sur la frontière est de Palestine, عثتر ذذبن dont Hommel rapproche Dîbôn, cf. *Altisr. Ueber.*, p. 274, et *CIS.*, p. 285. Athtar baal de Mâdhaba, מודבא.

(7) C. 15, n° 20⁴.

(8) N° 22⁴, 27⁶⁴, etc.

sauveur dans les combats (1), et il serait étonnant que le dieu des Arabes ne fût pas un dieu de la guerre.

Le culte de l'étoile du matin persista chez les Arabes jusqu'au dernier jour. Nos renseignements nous transportent maintenant chez les Arabes du nord, voisins de la Syrie et de la Palestine. Les Pères sont unanimes à les représenter comme adorant surtout l'étoile du matin, à laquelle ils offrent des sacrifices humains (2). Wellhausen a cité saint Éphrem (5,32), Théodoret dans la Vie de saint Siméon Stylite, Evagrius (*H. E.*, **6** 22) et la Vie de saint Hilarion attribuée à saint Jérôme : saint Hilarion trouve à Éluse les Arabes fêtant Vénus : *Colunt autem illam ob Luciferum cuius cultui Saracenorum natio dedita est.* La phrase est très suggestive : le culte des Arabes s'adresse à l'astre du matin, au masculin ; celui de Vénus dérive du premier. Nous retrouverons l'histoire de saint Nil et de son fils Théodule en parlant des sacrifices ; le sacrifice humain ne put avoir lieu parce que la planète avait disparu quand les Sarrasins se réveillèrent. Et il en fut ainsi jusqu'à Mahomet. Barthélemy d'Édesse (3) n'ignorait pas que les Arabes nommaient avant Mahomet le dieu clément et miséricordieux, mais d'après lui c'était l'astre du matin. La synthèse du dieu masculin avec Aphrodite se trouve dans la profession de foi que l'auteur met dans la bouche d'une vieille païenne : « Je ne connais de Dieu qu'Aphrodite, l'astre du matin » (4).

Ainsi l'objet du culte n'a pas changé ; mais, sans doute sous l'influence de leurs voisins qui considéraient la planète comme une divinité féminine, les Arabes ont changé le sexe de leur principale divinité. Désormais ils ne disent plus ʿAthtar mais al-ʿOuzza, épithète qui signifie à peu près *la puissante*. Wellhausen a très bien remarqué que le nom est relativement récent parmi les Arabes ; il a cité comme les premiers témoins de l'extérieur un historien syrien (dans Land *Anecd.*, **3** 247) qui nomme ʿOuzza celle que Procope nommait Aphrodite (*Perses*, **2** 18), et Isaac d'Antioche (ve siècle, **1** 210) qui établit l'égalité ; al-ʿOuzza

(1) N° 182, 289 etc.

(2) *Reste...*, p. 42.

(3) *P. G.*, t. 104, col. 1385 : « Διότι θεὸν ἐλεοῦντα καὶ ἐλεήμονα ὀνομάζεις. Καὶ οὗτός ἐστι προφανῶς ὃν οἱ Ἀῤῥάβοι δογματίζετε τὸ Ἑωσφόρον ἄστρον, Ζέβω (pour Νεβω), Ἀφροδίτη, Κρόνος καὶ Χαμὰρ λέγετε (cf. col. 1396) : ὃν οἱ Ἀῤῥάβες πρὸ τοῦ Μουχάμετ ἐπίστευσαν, ὅς ἐστιν ἑωσφόρος ἀστήρ. L'énumération du controversiste grec répond assez bien au vocabulaire des inscriptions. Ζεβω ou plutôt Nébo — Anbay ; Aphrodite est al-ʿOuzza ; Kronos est Allah ; Χαμὰρ un dieu lune, reconnu par Hommel dans Wadd, Sin, ʿAmm, Haubas.

(4) Col. 1436 : Ἐγὼ θεὸν γινώσκω, τὴν Ἀφροδίτην τὸ ἑωσφόρον ἄστρον. Cf. col. 1448 d'un auteur incertain : avant Héraclius les Arabes adoraient « l'étoile du matin et Aphrodite, qu'ils nommaient dans leur langue Χαβαρ ».

est Beltis et en même temps Kaukabta, l'étoile par excellence, qu'adoraient les femmes arabes (1). Le savant allemand pense même, sans s'expliquer autrement, que dans les régions occupées par l'ancien royaume nabatéen nous pouvons suivre comment al-'Ouzza a succédé à al-Lât. Il y a cette difficulté que al-Lât est assimilée à Athéné à Palmyre (2) et que nos renseignements épigraphiques sont plus que médiocres. C'est tout au plus si le nom d'al-'Ouzza paraît une fois dans les noms propres théophores du Sinaï (3).

Il est plus probable que l'épithète féminine pour désigner l'astre du matin a remplacé une épithète masculine semblable, 'Azîz, le fort, le puissant. Il nous semble en effet qu'Azizos dont le culte a été constaté à Édesse par l'empereur Julien est une divinité arabe plutôt que syriaque (4). Les gens d'Édesse ont associé au culte traditionnel du soleil celui de Monimos et d'Azizos que Julien après Jamblique comparait à Hermès et à Arès, parèdres du soleil. Quoi qu'il en soit de Monimos qui est peut-être une traduction maladroite de Hadad (5), Azizos est certainement l'étoile du matin à laquelle il est formellement assimilé dans une inscription de Dacie (6) : Deo Azizo bono p[uero]; le bonus puer étant certainement le bonus puer phosphorus. Waddington a trouvé à Soada une dédicace à Azizos (7); on est là parmi des populations d'origine arabe; le nom est arabe et porté par des chefs arabes (8).

Il n'est pas étonnant qu'Athtar comme beaucoup d'autres ait été d'abord voilé par une épithète. Cette épithète n'a eu qu'à changer de genre pour que le culte des Arabes pût s'assimiler à celui de leurs voisins plus civilisés (9). L'objet du culte étant toujours demeuré le même, il est probable que ses rites sanglants datent aussi des origines

(1) *Reste...*, p. 40.

(2) Wahballât est Ἀθηνόδωρος.

(3) עבד־אלעזא (Lid.).

(4) Οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος ἡλίου χώριον, Μόνιμον αὐτῷ καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσιν. Αἰνίττεσθαι φησὶν Ἰάμβλιχος ὡς ὁ Μόνιμος μὲν Ἑρμῆς εἴη, Ἄζιζος δὲ Ἄρης, ἡλίου πάρεδροι (Jul., *Oratio* 4, p. 150, éd. Spanheim).

(5) Une nouvelle hypothèse dans Clermont-Ganneau, *Recueil*, IV, p. 165.

(6) *CIL*, III, 875.

(7) N° 2314.

(8) Diod., *Exc.* 34; Josèphe, *Arch.* 20 7 1 ss.; dans Roscher, v. Azizus, où l'on note avec raison que la qualification deus bonus puer phosphorus Apollo Pythius (*CIL*, III, 1133 et 1138) suppose deux divinités distinctes. Il est possible aussi qu'on ait cherché une divinité masculine lorsque la planète fut définitivement attribuée à Vénus.

(9) S'il faut lire l'ar. 52 עתרעזה, nous aurions déjà l'idée exprimée par la racine accolée à la déesse עתר à une haute époque; cf. le sceau עשתרת־עז, Clermont-Ganneau, *Sceaux*, n° 16 (lu par Lid. עשתר־עזר).

du culte d'Athtar, et on ne peut se dispenser de rappeler ici que la grande immolation d'anathème dont parle Mésa a précisément été offerte à Astar-Kamos.

Dans le Panthéon assyro-babylonien, Ichtar a tout envahi. Son nom est devenu synonyme d'une déesse en général et s'emploie même au pluriel (1); de plus une *ichtaritu* est aussi une femme et une femelle. C'est donc en définitive la personnification de la divinité féminine. Notre dessein n'est point ici de donner le détail de ses attributs, de ses interventions, du rôle qu'elle joue dans le mythe et dans l'histoire. Nous retenons seulement ce qui peut éclairer les idées religieuses des Sémites en général. Notons tout d'abord, qu'à notre connaissance du moins, Ichtar, si envahissante, n'est guère antérieure, sous ce nom, à la période de Hammurabi. Elle paraît avec ce prince, avec son caractère très précis de dame des rencontres et des batailles (2), caractérisée dès lors comme dame de la splendeur, trait qui correspond parfaitement à son titre reconnu par tout le monde d'étoile du soir, la planète Vénus.

Elle figure aussi dans plusieurs anciens mythes, mais est-il certain ou même probable que leur rédaction remonte à une époque antérieure à Hammurabi? Dans ces mythes elle intervient comme déesse de l'amour; elle est la dame d'Érech, la ville des courtisanes sacrées dans le mythe d'Ira (3); elle est la déesse de la fécondité puisque sa descente aux enfers est pour ce monde, bêtes et gens, le signal d'une cessation complète des relations de l'amour (4); elle est la grande séductrice, fatale à ses amants dans l'épopée de Gilgamès (5).

Ce double aspect, de déesse de l'amour et de déesse de la guerre, nous l'avons déjà rencontré dans l'Aphrodite orientale. Nulle part il n'est aussi accusé qu'ici, et c'est aussi sur ce terrain qu'on en cherche l'explication.

Les spécialistes avouent leur embarras. Jastrow a proposé plusieurs solutions. La déesse Ichtar, qui se venge des mépris et qui a fait périr ses amants ou les a changés en bêtes, c'est le point de départ du tempérament guerrier de la déesse; l'évolution s'entend assez (6). Pour nous, nous ne l'entendons point du tout. Lorsque la séductrice

(1) *Iśtaru* et *aštaru*, pl. *aštaràte*.

(2) *KB.*, III, 113. Note de Jensen : « L'idéogramme désigne donc Ichtar, la déesse de la planète Vénus, comme la déesse de la splendeur ».

(3) *KB.*, VI, p. 63 : « d'Erek, l'habitation d'Anu et d'Ichtar, la ville des filles, des prostituées et des courtisanes », etc...

(4) Descente d'Ichtar aux enfers, l. 76 ss.

(5) VI, 42 ss.

(6) Jastrow, p. 84.

est méprisée par Gilgamès, elle n'essaye même pas de recourir à son arc et à ses flèches, elle s'en va supplier son père Anu comme une Vénus de Virgile. Elle a été fatale à bien des hommes et même aux bêtes; mais qui ne verrait ici, non point un trait étranger aux passions de l'amour, mais le résultat de leur excès, exposé sous la forme la plus sensible? L'épisode d'Ea-bani et de la courtisane (Table I) indique assez la pensée du poète. Ichtar est bien ici la déesse de l'amour seulement, nullement une Diane batailleuse.

On serait tenté de dire que l'Ichtar du nord est guerrière, celle du sud voluptueuse. En effet, soit que les Assyriens invoquent Ichtar de Ninive, ou Ichtar d'Arbèles ou Ichtar du Kitmuri, c'est toujours la même divinité, protectrice dans les combats (1). Au contraire, dans les incantations, d'origine chaldéenne, Ichtar n'apparaît jamais que comme une mère bienveillante, compatissante aux souffrances de l'humanité. Il y a là un fait à retenir, mais non une explication adéquate, puisque Hammurabi invoque la déesse batailleuse. Jastrow a aussi pensé que ce double caractère pouvait répondre à la double manifestation de la planète Vénus (2). Étoile du soir pendant l'été, elle est la compagne du soleil qui dévore; étoile du matin pendant l'hiver, elle s'associe à l'idée de la fertilité du temps des pluies. Mais c'est là une pure conjecture, d'autant plus hasardée qu'aucune idée funeste ne s'associe à l'étoile du soir : « Étoile du soir, tu enchantes les dieux et les hommes », est-il dit dans un texte religieux (3).

On admettrait plus volontiers que la déesse étant toujours la protectrice de la cité, il faut bien qu'elle soit armée pour la défendre : ainsi les atergatis araméennes ont la tête couronnée de tours. Mais le contraste est ici si accusé, le caractère belliqueux si violent d'une part, les attitudes voluptueuses si franchement impudentes de l'autre, et cette union de tempéraments si opposés étant unique dans la seule Ichtar, il nous semble que la seule explication possible est la fusion de deux divinités en une seule.

Nous sommes obligé ici de recourir à l'hypothèse, mais il semble que tous les éléments en sont fournis par les textes. L'antique déesse d'Érek, c'est Nanâ, et Assurbanipal lui donne encore ce nom (4); d'autre part Nanâ est Ichtar, étant comme elle fille de Sin; Nanâ est

(1) D'après Jastrow, p. 204, qui ne fait aucune différence d'attributs entre les trois Ichtar du nord; dans Muss-Arnolt (*Diction.*, v. Ištar), Ichtar de Ninive, déesse de l'amour, Ichtar d'Arbèles, déesse de la guerre.

(2) *Loc. laud.*, p. 84.

(3) Martin, *Textes religieux* (Craig, II, pl. XVI, 12).

(4) Dans les premières inscriptions d'Érek NIN-GUL: peut-on rapprocher de ce nom celui

aussi la planète Vénus. Dès lors nous supposons qu'Ichtar, parce qu'elle était la planète Vénus, a été reconnue pour identique à Nanâ et lui a succédé dans le rôle de dame de la cité, présidant au cortège de ses courtisanes sacrées. Mais à l'origine Ichtar devait être la déesse de la guerre, caractère qu'elle avait chez les Arabes, ou plutôt un dieu masculin comme chez eux.

Car enfin il faut choisir entre ces deux hypothèses : ou Ichtar est une déesse dont les Arabes ont fait un dieu, ou c'est un dieu dont les autres Sémites ont fait une déesse. La seconde hypothèse peut seule rendre compte de la forme masculine du nom, qui s'est complétée chez les Cananéens par une terminaison féminine; et la terminaison n'a pas manqué non plus en assyrien quand le nom a pris le sens général de femme ou de déesse. De cette façon tout s'explique. Ichtar aurait pénétré en Babylonie avant le temps de Hammurabi comme dieu de la guerre, représenté par la planète Vénus. Cette qualité étant occupée en Chaldée par la voluptueuse Nanâ, Ichtar devint femme en Chaldée, tout en retenant dans le nord un caractère guerrier. C'est un phénomène qu'on ne peut déclarer impossible, puisqu'on le retrouve presque intégralement dans la transformation d'Athtar en al-'Ouzza chez les Arabes. Comme il était assez naturel, Athtar demeuré masculin en Arabie est aussi demeuré le dieu des batailles, pendant qu'Ichtar ou Astarté ne conservait qu'un souvenir affaibli de ses origines guerrières, sauf en Assyrie dont la population était plus sémitique, si on entend par là plus semblable à celle de l'Arabie. Notre hypothèse se soude sans effort à ce renforcement de l'élément sémitique en Babylonie qui vint toujours du côté de l'Arabie et qui est si remarquable au temps de Hammurabi.

Quoi qu'il en soit de ses origines, Ichtar, une fois installée dans son rôle de déesse principale, répond très exactement à Astarté. Elle est mère, non seulement des dieux et des hommes, mais spécialement du prince, avec d'étranges détails (1). Elle est la dame, *bêlit*, quoique ce titre soit devenu un nom propre, celui de la femme de Bel, suivant ainsi la personnification du terme masculin. A ce titre c'est elle qui

de Gula, identique d'autre part à Bau, la principale divinité chaldéenne primitive, et étoile du soir (dans Martin, *Textes religieux*, XVI, l. 12)?

(1) C'est Nébo qui parle : « O pauvre, ô Assurbanipal, je t'ai placé dans le sein de la souveraine de Ninive : des quatre mamelles placées près de ta bouche, tu en as sucé deux, des deux autres tu couvres ta figure... » Bêlit : « Toi dont Bêlit est la mère, ne crains pas! toi que Bêlit d'Arbèles a enfanté, ne crains pas! (Je suis) comme une mère *sur son fruit*, tu es dans sa main comme un *bijou*, je te place entre mes seins. » *Choix de textes* (Craig, I) traduits par le P. Scheil, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, p. 8 et p. 11. D'ailleurs on ne lui attribue nettement ni époux, ni fils; elle est l'universelle courtisane.

règne sur le pays et établit le souverain sur son trône. Elle domine sur la nature, et d'elle dépend la fécondité des animaux et même du sol (1). Elle préside aussi à l'ordre moral, intercédant pour les coupables, préservant des mauvais charmes, secourable aux innocents (2), et malgré tout la déesse des courtisanes sacrées à Érek comme à Afka (3). En un mot on lui donnait tous les attraits de bonté que la pauvre âme humaine souhaite trouver dans le cœur maternel d'une déesse toute-puissante en même temps que toutes les séductions mauvaises que peut rêver un sens moral dépravé.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) « Sans toi le fleuve ne s'ouvre, ni le fleuve ne se ferme qui apporte abondamment la vie », etc. (Scheil, *loc. laud*, p. 4.)

(2) Hymne à Ichtar assimilée à Zarpanit : « se chargeant de la faute, intercédant, conservant l'homme prospère, rendant prospère l'homme tombé, terrassant l'impie qui ne craint pas sa divinité, bienfaisante au captif, secourable et relevant l'innocent, qui bénit l'esclave ». (Scheil, *loc. laud.*, p. 3.)

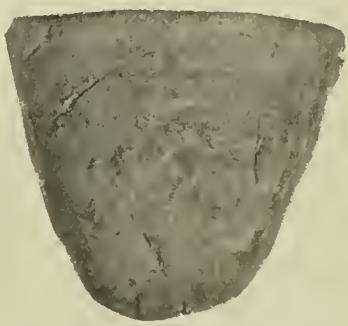
(3) Il semble même que les hiérodules masculins, mentionnés par Eusèbe (*Vie de Constantin*, III, 55) pour Afca se soient trouvés déjà à Erek, peut-être avec des mutilations volontaires, gens dont « Ichtar, pour effrayer les gens, avait changé la virilité en hermaphrodité (?) [(Mann)] weib[lichkeit] » (*KB.*, VI, p. 63, traduction de Jensen).

MÉLANGES

I

EMPREINTES ACHÉMÉNIDES

Dès le temps de Naram Sin on a fabriqué dans la ville de Sirpourla de petits objets d'argile, de pâte très fine, de forme triangulaire, toujours percés de deux petits trous, tantôt de haut en bas, tantôt aux extrémités les plus éloignées. La hauteur est de trois à quatre centimètres, avec une épaisseur d'un centimètre et demi. Quelques-uns de ces objets portent une inscription cunéiforme. La forme des signes indique les dynasties d'Our. L'inscription est en général ainsi conçue : *un mouton ou un bélier, le berger un tel.* Il semble donc que ce sont comme des scellés de marchandises attachés aux ballots et peut-être quelquefois suspendus au cou d'un animal. Ils devaient en tout cas servir aux transactions commerciales. Nos propres exemplaires viennent aussi de Telloh. Ils offriront un intérêt spécial aux lecteurs de la *Revue* à cause des légendes en vieil araméen qui se trouvent sur deux d'entre eux. Les empreintes sont finement enlevées en relief au moyen de cachets cylindriques. Le même sujet est reproduit plusieurs fois, soit sur les différentes faces du triangle, soit sur plusieurs exemplaires. C'est au moyen de ces répliques que j'ai pu obtenir des dessins assez complets de chaque scène. Un de ces objets est reproduit directement par la photographie; mais on peut juger par cet essai même de l'impossibilité qu'il y aurait à saisir par ce procédé les détails des empreintes.



Notre numéro 2 d'après une photographie.

Toutes ces empreintes sont du temps des *Achéménides* ou du moins des rois perses. Le type divin caractériserait à lui seul cette époque ; les caractères araméens, les costumes des chasseurs sont du même temps. Le goût même de la chasse est propre aux princes perses, car les anciens dynastes de Sirpourla n'avaient pas coutume de se vanter de leurs exploits cynégétiques. Les scènes de chasse du tombeau dit d'Alexandre, traitées avec un art si sûr de lui, ne sont pas sans analogie avec nos humbles empreintes. D'ailleurs l'agriculture était demeurée en honneur comme le prouve notre dernier numéro.

N° 1.

1. Le disque ailé d'Ormuzd, planant sur un cartouche imité de l'égyptien. Le cartouche posé sur un coussinet est surmonté des plumes d'autruche, mais réduites et presque méconnaissables si on ne remontait au type primitif. Il est flanqué de deux aigles qui détournent la tête l'un de l'autre. On sait que l'aigle était le *totem* de Sirpourla. On dirait que les serres de l'oiseau divin sont posées sur les têtes des aigles, mais il s'agit plutôt d'une coiffure des aigles sans relation avec le disque ornithomorphe. L'inscription en caractères araméens anciens du IVe siècle paraît devoir se lire ימלך, *il règne*. Dans ce cas ce serait comme une affirmation du pouvoir royal envisagé en tant que *subsistant*. Mais il est plus probable que dans une époque de synerétisme aussi confus, le cartouche royal est purement de fantaisie. Il s'agirait donc d'un nom propre, celui précisément que porta plus tard le théosophe *Jamblique*. M. Clermont-Ganneau a relevé effectivement parmi les noms araméens la persistance du type *Jacob* (יעקב). Il a retrouvé ce thème pour les femmes, avec le ת préfixe au lieu du י. On remarquera la synthèse des symboles égyptiens, babyloniens et perses. Peut-être aucun objet d'une si haute époque n'offre-t-il une ressemblance aussi frappante avec les constructions de l'art héraldique !

N° 2.

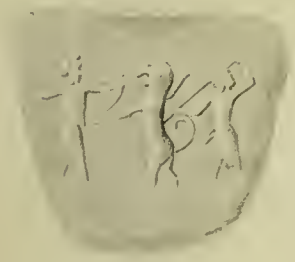
2. Scène de chasse : un lion terrassant et mordant un cerf ; Ormuzd dans le champ supérieur. Inscription du propriétaire : שר מלך, *officier du roi*, ou un nom propre. Les

caractères sont d'une époque notablement plus basse. Le ם paraît vraiment fermé par en bas sur un exemplaire. S'il ne l'était pas, on pourrait alléguer que le eas se présente dans les monnaies parthes.

3. Scène de chasse : un Perse embroche un sanglier avec un épieu, pendant qu'un autre chasseur tient en laisse un chien qu'il semble cependant lâcher sur le sanglier par derrière. Le sanglier est haut sur pieds. Ormuzd dans le champ.

N° 3.

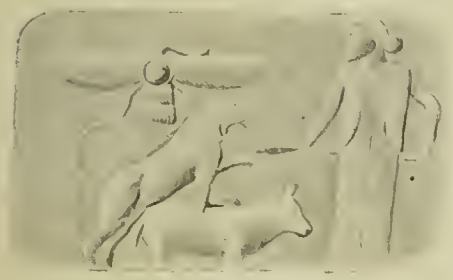
4. Scène de chasse : lion entre deux Perses dont l'un le traverse de sa lance pendant que l'autre lui décoche un trait.



N° 4.

5. Scène de chasse : une génisse est attaquée par une lionne. (La boule de graisse sur le dos de la génisse a été placée trop en arrière par le graveur primitif.) Le lionne est attaquée à son tour par un Perse armé d'une lance. Symbole divin.

6. Autre scène de chasse : un lion terrassant une gazelle est assailli par deux Perses armés d'épieux.



N° 5.

N° 6.

7. Scène de guerre : le vaincu, pliant sur les genoux, supplie en levant les bras; son manteau flottant semble tomber à ses pieds.

N° 7.

N° 8.

8. Scène agricole : Ormuzd dans le champ supérieur avec le buste

humain couronné de la tiare. Deux bœufs ressemblant à des zébus, avec des excroissances sébacées plantées sur l'encolure. Ils sont admirables de tranquillité et de force. Derrière eux une charrue qu'on vient de dételer. En avant un paysan. Le labourage terminé, il porte le sac encore gonflé de grains qu'il répand la main levée, avec « le geste auguste du semeur ».

Constantinople.

Fr. V. Scheil.

II

NOTES D'ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

Les inscriptions qui suivent ont été recueillies dans les dernières excursions de l'École. Beaucoup ne sont que des titres funéraires laconiques ou de simples fragments; mais dans une contrée aussi pauvre que celle-ci en monuments épigraphiques les débris eux-mêmes sont dignes d'attention. N'ayant trouvé ces textes ni dans Waddington, ni dans les autres recueils qui nous ont été accessibles, nous les avons considérés comme inédits. Les noms propres nouveaux pour nous seront signalés. A moins d'indication contraire, les lectures et les facsimilés ont été établis sur des estampages.

1. Ḥauran. *Salkhad.* Maison du cheikh, dans le pavé d'une cour.

צחי בר
שעודו

Saḥḥou fils
de Saʿoudou

Une cassure a emporté le haut des lettres dans la première ligne. On pourrait chercher à lire un ש au début sur l'estampage et un second ה à la fin de la ligne, שחיה; cependant la copie porte clairement בר et non ה et le צ initial demeure à peu près certain. Le nom est connu d'ailleurs sous la forme Ṣaḥḥou (cf. Euting, *Sin. Inschr.* 417). שעודו, dont la lecture paraît certaine, est confirmé par la forme féminine

שעודת de l'inscr. d'*el-Mêr* à Pétra (*RB.* 1897, p. 172, lig. 3 du texte), ainsi que par l'ar. سعود, Se'oûd, ou les transcriptions grecques Σαόδος, Wadd. 2364, et Σαοῦδος, Wadd. 2070 d, 2236 etc. Le nom avait été trouvé déjà au Sinaï sous la forme שעוד par Eut. (n° 191), qui proposait de corriger la lecture en *Sa'du*. Le texte doit être incomplet; on supposerait volontiers דכיר dans une ligne disparue. Les ו à la fin des noms sont fermés d'une façon très accentuée; serait-ce une tentative de *waw* final?

2. *Ibid.* Dans la même cour que le n° précédent. La pierre est brisée sur tous les côtés. Long. du fragment 0m,39; larg. 0m,35; haut. moyenne des lettres 0,04; gravure assez négligée.

▨Δ?▨	.....δ?.....|.....ου οικο....|...ν μνημε(ῖον)...|...
▨ΟΥ ΟΙΚΟ▨	δριανω α...| ἀ(?)θάνατο(ν?)...|...(τῆ)ς ἐπαρ-
▨Ν ΜΝΗΜΕ▨	χείας.....
▨ΔΡΙΑΝΩΑ▨	Le débris pouvant appartenir à une lon-
▨ΑΘΑΝΑΤΟΙ▨	gue inscription, tout essai de restitution de-
▨CΕΠΑΡΧΕΙΑC▨	meure trop conjectural. La première lettre
▨	de la 5e lig. semble être un A, la dernière
	un I ou un N.

3. *Dera'at.* Pierre tumulaire, dans le village. Copie.

ΜΑΡ	Μάρθα Ἰάσονος, ἐ(τῶν) ν'.
ΘΑΙΑ	Sur un autre bloc au même endroit nous n'avons pu lire que
CoN	quelques lettres, peut-être le nom
oCΕ	ΑΔΟΥΕΝ(τ)ΟC.
Ν	

3bis. *Eṭ-Ṭayebeh.* Pierres tumulaires frustes, dans la nécropole au nord du village. Long. moy. des blocs 1m,25, larg. 0m,28; grandes lettres mal formées; *a* copie.

	+		
a) ΝΟΝ	*b*) CΑΒ		
ΕΟC	ΒΕΟ	*a*	.Νόνεος Φεου ἐτ(ῶν) ο'.
ϕΕΟ	CΑΒ	*b*	. + Σάββεος Ἀβδάλ(λ)α, ἐτ(ῶν) ν' (?).
ΥΕΤ	ΔΑ▨		On remarquera la présence de la croix dans ce
Ο	ΛΑ		dernier texte.
	ΕΤ▨		

Νόνεος = Νώνιος (?); Φεου, peut-être Φιου ? (Pape, *gr. Eigen.* 1633). Sur la forme anguleuse du φ cf. Wadd. 1989. Σάββεος = Σαββαῖος?

4. *Ghaṣ^em.* غصم. Sur un linteau de porte dans un cartouche à oreillettes, dans les ruines de l'église. Copie.

ΚΤΙϹΜΑΜΕΓΑΛΗϹΚΛΑΥ
ΔΙΟΥϹΥΜΒϹϹΑΒΙΝΟΥ
ΒΗΡΥΛΛΟΥϹΧΟΛΑϹΤΙΚΟΥ
ΚΤΙϹΘΗΝΕΞΙΔΙΩΝΑΥ
ΤΗϹΑΝΑΛΩΜΑΤΩΝ

Κτίσμα Μεγάλης Κλαυ|δίου συμβ(ίου) Σαβίνου| Βηρύλλου σχολαστίκου | (ἐ)κτίσθην ἐξ ἰδίων αὐ|τῆς ἀναλωμάτων.

Mégalé comme nom de femme s'est rencontré déjà à Gaza, *RB.*, I, 240.

5. *Djemirrin.* Sur un seuil de porte. Copie.

ΦΗΛΙϹΟϹ *De Félix.*

Cette signature était peut-être celle du propriétaire de la maison.

6. *Sî'a.* Sur une pierre brisée gisant au pied de la colline, à l'orient du temple. Long. des lig. 0m, 45; haut. moyenne des lettres 0, 055. Copie.

ΜΑϹΑΧΗΝΙ
ΘΑΙΜΟΥΚΑΙΘΑΙ
ΜΩΥΩΤΟΜΝΗ
ΜΙΟΝ

.....Μασαχηνι | Θαίμου καὶ Θαί|μῳ υ(ἱ)ῷ τὸ μνη|μ(ε)ῖον...

Le premier nom paraît être d'une femme; cf. Wadd. 2452 Μασάχνης ou le masc. Μάσαχος 2141, etc.

7. *Brâk.* Pierre tumulaire. Copie.

ΑΥΛΛΟϹ
ΑΝΑΜΟ
ΥΖΗϹ
ΑϹЄΤ
ΚЄ

Αὔλλος | Ἀνάμο|υ ζήσας ἔτ(η) κε'.

Aullos = Αὔλος (?); cf. Αὔλου Wadd. 1934.

Ibidem. Sur un linteau de porte, dans le village, un texte que nous n'avons pu relever commence par ΑΝΑΜΟϹ et se termine par ΕΒΔΟΜΟΝ.

8. 'Adjloun septentrional. *M'keis.* A un kilomètre environ à l'orient du village, au bord de la voie romaine. Cf. Brünnow, *Mitth. u. Nachr. DPV.* 1898, p. 86

Ζήνων > ἰατρο... | Ζήνωνος... ἐτῶν ιθ'... | ἐν τῷ.....|...

Les variantes que le fac-similé présente avec la lecture de M. Brünnow sont appuyées par la copie et l'estampage.

9. Djolan. *El-'Al.* Sur un linteau de porte. Copie.

ΕΡΓΟΝΓΑΙΑΝΟΥΛΑΟΤΟΜΟΥ Ἔργον Γαιανοῦ λαοτόμου.

10. *Khisfîn.* Dans la nécropole antique située au nord-est du village. Épitaphes

mal gravées sur des dalles de basalte très frustes, qui ont pour la plupart 1m,20 de long sur 0m,35 de large au sommet. Ces dalles étaient dressées à la tête du tombeau et enfouies jusqu'à la hauteur de l'inscription. M. le prof. Brünnow a publié ce groupe de textes en 1898, *MuN.*, p. 85; nous donnons ici nos copies quand elles diffèrent des siennes.

Ουηρσα, ἐτῶν ο'. L'ω est clair à la l. 3.
Ζεηρας, ἐτ(ῶν) ι'.
Θάρσι Γέμελλα, ἐτ(ῶν) ο'.

Les noms Ουηρσα et Ζεηρας me sont inconnus.

11. *El-Qounétra.* Sur un linteau de porte. Mauvaise gravure. Basalte.

+
ΘΑΡCΙ
ΘΕΑΔ
ΩΡΑΟΥΔ
ΙCΑΘΑΝΑ
ΤΟC Ε
ΤΩΝ Ο

+ Θάρσι | Θε(ο)δώρα· οὐδ|(ε)ὶς ἀθάνα|τος, ἐ|τῶν ο'.
La 3e lettre de la lig. 2 a toute l'apparence d'un Λ.

12. *Ibid.* Sur une pierre brisée à gauche, encastrée dans un mur. Basalte.

ΓΙΕΓΕΩΡΓΙΒΟΗΘΕΙ
ΗΛΙΑΖΗΝΟΔΩΡΟΥ

Ἁγίε Γεώργι, βοήθει | Ἠλία Ζηνοδώρου.

13. *Ibid.* Pierre tumulaire en basalte encastrée dans un mur. Schumacher, *ZDPV.*, IX, 307, dans le fac-similé qu'il publie de ce texte a sauté la l. 4.

Α ΛϽ
ΚΕΑΝΑ
ΠΑΥCΟΝ
ΤΟΝΔΟΥ
ΛΟΝCΟΥ
ΓΕΩΡΓΙC
ΕΝΘΑΔΕ
ΚΙΤΑΙΕΒΙC
ΕΒΦΟΑ

Λ + Ω. Κ(ύρι)ε ἀνα|παῦσον| τὸν δοῦ|λόν σου | Γεώργι...| Ἐνθάδε| κ(ε)ῖται. Ἐβίω[σεν], | ἔ[τους] β'...
Faut-il interpréter comme une date les sigles qui suivent? φοα' = 571.

14. *Ibidem.* Gravure peu soignée. La situation n'a pas été notée.

ΑΡΧΕΛΑΟC
ΑΝΝΙΑΝΟΥ
ΕΙCΘΕΩCΟΒΟΗΘΩΝ
ΗCΥΧΙΑΕΥΛΑΛΙΟΥ

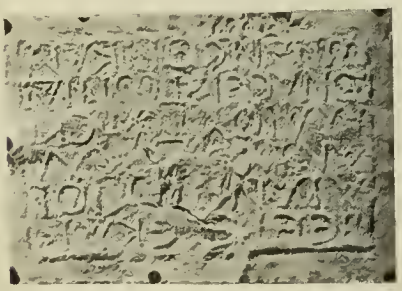
Ἀρχέλαος | Αννιανου|. Εἷς Θεὼς (*sic*) ὁ βοηθων| Ἡσυχία Ε(υ)λαλιου.

15. Damascène. *Souq ouâdy Barada.* A quelques minutes du village, au bord de la route de Damas, dans un mur en pierres sèches; sur deux stèles arrondies par derrière en forme de demi-colonnes de $0^{m},50$ de diamètre. Hauteur moyenne des lettres 0,04; gravure très soignée. Une partie des textes a été martelée.

a) ЄΤΟΥϹΙΙΥ	*b*)	*a*). Ἔτους η(ou ν)
ΓΟΡΠΙΑΙΟΥ	✻✻ΗΟΥΔΑΙϹΙΟΥ	υ'... | Γορπιαίου|
ΑΠΟΛΛΟΔΩ	✻✻✻✻ΑΛЄΞΑΝΔΡΟΥ	Ἀπολλόδω| ρος Ἀ-
ΡΟϹΑΛΕΞΑΝΔ	✻✻✻✻✻ЄΝЄΤΩΝΞ	λεξάνδ|ρου (ἔτους?)..
ΡΟΥ ΤΟ ΟΥ		*b*). [Ἔτους] ηου' Δαισίου ... Ἀλεξάν- δρου...| [ἐτελεύτησ]εν ἐτῶν ξ'.

La date ηου', 478 de l'ère des Séleucides = 166|167 de notre ère. A la dernière ligne de *b*, [ἐτελεύτησ]εν est restitué par analogie avec Wadd. 2560, devant ἐτῶν. Cependant le mot est un peu long et, à moins de supposer que les premières lettres s'ajoutaient à la fin de la ligne précédente, il semblerait préférable de supposer [ἔζησ]εν ou [ἐβίωσ]εν; cf. Fossey, *Bull. de corr. hellén.* 1897, p. 58, n° 62 [ζ]ήσας ἐ[τῶν]. Voy. aussi Cl.-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, I, 21, n°s 38 et 40.

16. Hermon. *Rakhlé.* Sur un tronçon de colonne (diam. 0,58) engagé dans un mur en pierres sèches à l'extrémité supérieure du village. Inscription gravée avec soin, quoique plusieurs lettres aient une forme particulière; les Η par exemple ressemblent un peu à des Μ. Une cassure a endommagé le milieu des lignes. Cartouche à oreillettes avec une rosace au centre de chacune. Long. du cartouche 0,40, haut. 0,30; haut. moy. des lettres 0. 028. Cf. Brünnow, *MuN.* 1898, p. 82.



Βεερε✻ς καὶ | Αἰάνης υἱοὶ | Ανινου Σαλα| μαίου τοὺς κί|ονας ἐκ τῶν ἰδί|ων ἀνέθηκαν.

Tous les noms propres sont d'une lecture difficile par suite de la cassure. M. B. a copié le premier nom ΒЄЄΛЄΛЄ et a lu Βεελέαβ(ος), ce qui a l'avantage de fournir une variante d'un nom connu. Cette lecture est exclue par l'estampage qui porte clairement ΒЄЄΡ; la lettre qui vient ensuite ne peut être qu'un Є ou un C; la suivante, très muti-

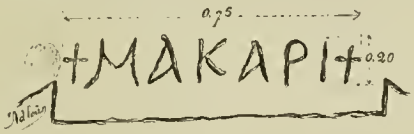
lée, a par moments, vue sous différentes lumières, l'apparence d'un I ou d'un Y; la dernière du groupe est clairement un C avec un point au centre fort différent de la barre intérieure des autres Є. La transcription adoptée semble réaliser le plus fidèlement les données de l'estampage, bien que je ne lui connaisse aucune lecture (1). Λιάνης (Brün. Λια.....) n'a guère de douteuse que sa dernière lettre, attestée par une copie mais peu visible sur l'estampage. Ανινου, nom nouveau pour moi (2), a été lu aussi par Brün. Σαλαμαίου (Brün. Θελαμαίου) est à peu près certain; la première lettre seule ne peut être déterminée d'après l'estampage. Sous cette forme le nom a une physionomie sémitique très marquée bien qu'il ne se soit pas encore rencontré à ma connaissance dans les inscr. gr. On pourrait cependant rapprocher ΣΑΛΑΜΑΩ lu Σαλάμαος, Wadd. 1965; quant à Σ[ε]λ... α[ί]ου lu dans un texte de Deir el-Asâyr non loin de Rakhlé, Wadd. 2557 b (3), on n'y peut plus songer depuis que les copies plus exactes de MM. Fossey (1897) et Brünnow (1898) ont établi la lecture Βεελιάου.

17. *'Aïn Ḥerša.* Sur un rocher taillé en forme d'autel à une dizaine de mètres à l'orient de la façade du temple, angle N.-E.

ΜΝΗCΘΗΘЄΟΔΩΡΟCΟΑΡΧΙЄΡЄΥC Μνησθῇ Θεόδωρος (ὁ) ἀρχιερεύς.

Pieuse invocation d'un desservant du petit sanctuaire, un des plus pittoresques et des mieux conservés parmi les temples de l'Hermon.

18. Villes du littoral. *'Adloûn.* Sur une façade de tombeau vers le milieu de la colline, dans un encadrement. Copie.



19. *Caiffa.* Collection de M. l'abbé Roffat. *a*) Débris de sarcophage en marbre trouvé sur la plage de l'antique *Porphyrion*. *b*) Sur un morceau de dalle recueilli sur la plage du Carmel. *c*) Marque de potier (?) sur le rebord brisé d'un vase trouvé dans les ruines de *Khrêby* au Mont Carmel.

(1) Βεερεις ou Βεερεες se présentent tout d'abord; on n'ose cependant les rapprocher de ברעא (Lidz., *Handb.*); cf. Βέρρου (génit.), Wadd. 2155.

(2) Cf. cependant Wadd. 1969, Ἀνάνου, et Fossey, *op. c.*, p. 44, Ανινα, et p. 47, Ἀνεινᾶ.

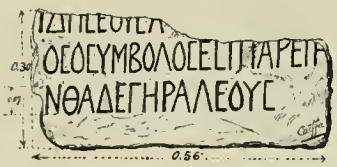
(3) D'après une copie imparfaite de M. Gir. de Rialle.

19bis. Pour ne négliger aucun fragment, nous insérerons ici la copie de deux débris de textes, l'un grec, l'autre médiéval, communiqués par l'obligeant intermédiaire de M. l'abbé Roffat. Lieu de provenance : *Saint-Jean d'Acre;* toute autre indication fait malheureusement défaut.

19ter. *Kh. Rouqṭiyeh* près de *Dâliyeh* (Carmel). Dans un tombeau. Copie.

MAPEINOYMNHMION	Μαρεινου μνημ(ε)ῖον
▨▨▨CIO▨▨▨C▨▨▨	..... (ἔτους?).

20. *Caiffa.* Dans le nouvel orphelinat des Sœurs de Saint-Vincent de Paul. Bloc de basalte utilisé dans le pavé de la cour avant la fondation de l'orphelinat. Provenance inconnue. L'inscription gravée avec soin est incomplète sur trois côtés. Copie.



..... τῶ.. σε ους α.....
. ... ος ὁ σύμβολος ἐσ[τιν] ἀρετ(ῆς)
(ἐ)νθάδε γηραλεους.

Le hasard d'une lecture m'a remis sous les yeux une inscription copiée en 1889 à *'Abdîn* sur le *Ruqqâd* à l'orient du Djôlân par M. le Dr Schumacher (*Across the Jordan,* p. 41) et laissée par lui sans interprétation. Elle se compose de 4 l. gravées sur « un bloc de basalte » qui gisait alors « dans la cour du cheikh »; je prends la liberté de la transcrire d'après le fac-similé de M. Schum.

ΟΕΚΕΠΑΕΟΙΚΗΕΑΕΑ	C'est évidemment le même texte un
ΙΑΡΙΕΕΟΥΕΑΠΟΝΩΝ	peu moins mutilé : l'identité des trois
ΟΕΟΕ ΜΒΟΛΟΕΕΠΓΑΡΕΤΙ	dernières lignes (1), la forme des lettres,
ΝΘΑΔΕΓΗΡΑΛΕΟΥΕ	la longueur du bloc (1′ 10″ d'après le fac-

similé = 0m,56) ne laissent aucun doute à ce sujet. Comment la pierre est-elle arrivée du Ḥaurân à Caiffa pour échouer dans le pavé d'une cour...? Caiffa et 'Abdîn sont-elles les seules étapes de son odyssée? je n'ai pu en découvrir davantage (2). En tout cas l'inscription, écourtée

(1) A l'avant-dernière ligne Schumacher a omis la cinquième lettre et laissé un blanc dans sa copie.

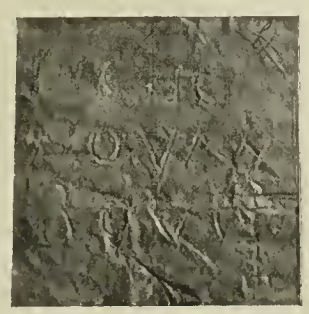
(2) Cf. un cas analogue déjà signalé par la *RB.* janv. 1901, p. 156. Dans une autre ville de

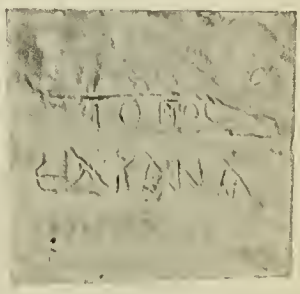
presque de deux lignes actuellement, n'était déjà plus complète à 'Abdîn; on y reconnaît facilement la seconde moitié d'une inscription métrique, mais tout demeure obscur dans l'interprétation de ces fins de vers. Parmi les combinaisons qui se présentent on pourrait s'arrêter à celle-ci :

..... (τ)ὸ σκέπας οἰκήσασα
..... ἴδρισε οὓς ἀπόνων
..... ος ὁ σύμβολος ἐστιν ἀρρετῆς
..... (ἐ)νθάδε γηραλεους.

Le premier vers fait songer à la formule initiale du Ps. XCI dans le grec. Ἰδρισε est-il pour ἰδρυσε? doit-on lire ουσα πονων? ou ἰδρισεους απονων?

21. *Jaffa*. Collection de M. le baron d'Ustinow. Les trois textes qui suivent proviennent de l'antique nécropole juive de Jaffa. Ils offrent les caractères de l'authenticité. *a*) Hauteur des lettres 0.02 : *b*) 0,03 ; *c*) 0,028.



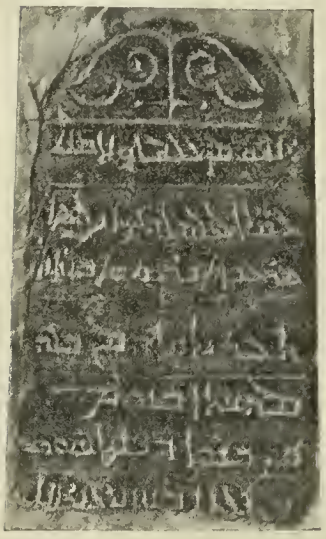


a) Παστοφόρα Ἰακ(ω)β[ου] Ἰουστου.
b) Ιυ(sic)σης Λουλαβου.
c) Τόπος Ελκανα.

Je ne sais comment interpréter Παστοφόρα. Ιακβ peut-être pour Ἰακώ, cf. *RB*. 1897, p. 108; Cl.-Ganneau, *Arch. Res.*, II, 394 s.; *Quart. St.* 1900, p. 114 s. On remarquera la forme de l'*ô* dans Jôsès; c'est probablement un ω inachevé. *Loulabos* ne m'est pas connu comme nom propre.

la côte un respectable marchand d'antiquités nous montrait naguère avec beaucoup d'obligeance une série d'objets : vases, statuettes, etc., qu'il disait provenir d'*Oumm el-Awâmîd* près de Tyr et de *Fîk* dans le Djôlân. Or à notre passage à Fîk, quelques semaines auparavant, on nous avait décrit ces mêmes objets avec assez de précision pour qu'il fût aisé de les reconnaître : ils avaient été trouvés dans la nécropole de *Qala'at el-Hoṣn* sur le bord oriental du lac de Tibériade — où on a fouillé environ un millier de tombes — et on les avait vendus à des gens venus exprès pour ce trafic.

22. Coll. Ustinow. Dalle funéraire en marbre, long. de 0,50, large de 0,29, provenant de Saint-Jean d'Acre. L'inscription est brisée en bas. Haut. des lettres 0,02. Lecture du R. P. Rhétoré.

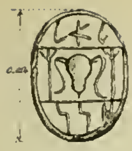


⁘ ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܡܠܐ (ou ܡܢܐ)
ܥܩܬܐ ܠܟܠܡܐ ܕܢܚܝܐ ܨܠܚܐ (ou ܨܠܚܐ)
ܒܪ ܥܒܕܐ ܒܪ ܩܘܩܐ ܒܐܪܐܪܐ (?)
ܐܬܪ ܢܬܚܐ (?) ܕܡܢ ܒܠܕ
ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܘܨܠ
ܚܕ ܒܫܒܐ ܕܦܢܛܩܘܣܛܐ
ܒܬܠܬܐ ܒܚܙܝܪܢ ܝܪܚܐ

« Est sorti de ce monde rempli (?) d'angoisses pour tout ce qui vit, Ṣalkâ fils d''Abdâ, fils de Qoûqâ marchand d'étoffes..... qui est de la ville de Balad, le jour de dimanche de la Pentecôte, le trois du mois de juin »..... l'année manque. *Balad* est le nom d'une ville de Mésopotamie.

23. Coll. Ustinow. Provenance : Alexandrette. Brique rougeâtre, légèrement convexe sur la face inscrite; largeur. 0,31, épaisseur 0,02. Inscr. en relief. Haut. moy des lettres 0,04.

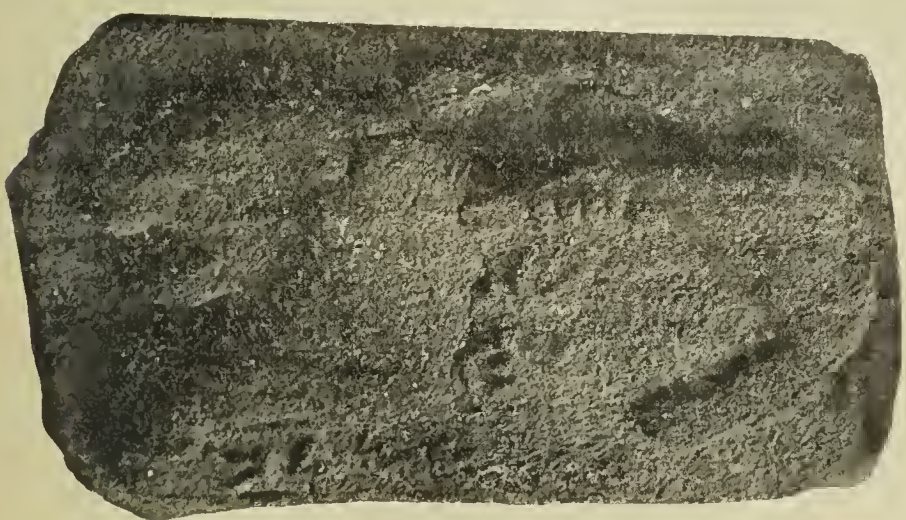
24. Coll. Ustinow. Sceau en cornaline (?) de forme ovale, long de 0,14, large de 0,11, avec un petit bord en relief. La pierre a dû être montée en anneau. Le sceau est divisé en trois registres par deux traits formés chacun d'une simple barre. Le registre du milieu est occupé par une tête de taureau (?) posée de face et encadrée de deux tiges verticales qui se terminent en trois branches au sommet. La légende occupe les registres supérieur et inférieur et se compose d'un nom propre coupé en deux.



לאלחנן — *A Elḥanan.*

Le nom se rencontre plusieurs fois dans l'hébr. biblique, II Sam. **21** 19, **23** 24; cependant l'intaille est plutôt phénicienne qu'israélite par son exécution.

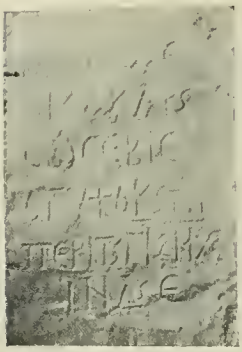
25. Coll. Ustinow. Plaquette rectangulaire en terre cuite, faite de mauvaise argile rougeâtre mêlée de sable et mal cuite. Épaisseur de la brique 0,024. Poids actuel 296 grammes, mais la pièce est un peu effritée. Sur la face antérieure un lion accroupi à droite, la gueule rugissante, se détache en bas-relief; le dos est surmonté d'une bélière. Sur le ventre, dans une sorte de cartouche un peu aplani, trois lignes cunéiformes en relief, et une ligne de caractères phéniciens sur le bord inférieur de la tablette. Les textes sont assez mal conservés, usés par le frottement. Lieu de provenance : *kh. Simsin*, entre *Oumm-Lâqis* et Gaza.



D'après l'analogie des poids mentionnés dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, II, p. 2 ss., l'assyrien doit être : [illegible]; *palais du roi d'Assyrie, une mine.* Le texte hébreu ou araméen (ancienne écriture) porte המלך, précédé à quelque distance d'un מ à peine visible, donc מנה מלך, mine du roi. Le nom propre du roi manque.

La nature de ce petit monument est difficile à préciser : trop fragile pour un poids, ce n'est pas non plus un moule. L'authenticité d'ailleurs ne laisse pas que d'être sujette à caution. Cinq pièces analogues auraient été trouvées en même temps à Simsin, il y a quelques années déjà, et vendues à Gaza ou à Jaffa. J'ignore ce que sont devenues les quatre autres et quelles inscriptions elles portaient.

26. *Gaza.* Estampage communiqué par M. le baron d'Ustinow. Gravure très soignée. Haut. des lettres 0.03.



+ ΑΝΕΠΑΕ
ΟΜΑΚΑΡS
CΩCΕΒΙC
ΟΓΥ+ΟΚSΤΗ
ΠΕΡΙΤSΓΙ ΖΜΧ
ΙΝΔSΕ

+ Ἀνεπάε| ὁ μακάρ(ιος) | Σωσεβις| ὁ Γυ +ο?κ... τῃ |περιτ(ίου) γί, ζμχ'| ἰνδ(ικτιῶνος) ε'.

Je ne sais que faire du groupe Γυ+οκ, probablement un adjectif ethnique ou un qualificatif appliqué à *Sôsebis,* nom nouveau pour moi (1). Comme exemple de nom propre coupé par une croix, cf. Σερ+γιου dans la mosaïque de l'Élianée à Màdaba, *RB.* 1897, p. 652. Le 13 de *péritios* 647 calculé d'après l'ère de Gaza (28 oct. 61 av. J.-C.) (2) correspond au 13 février 587 | 586 de notre ère, ce qui donne bien la cinquième indiction.

Jérusalem.

Fr. A. Jaussen et Fr. H. Vincent

III

PER LA STORIA ESTERNA DEI CODICI MARCHALIANO E CLAROMONTANO.

Sul cadere del sec. XVIII la Biblioteca Vaticana fu arricchita di due codici biblici, fra i più pregevoli certamente che essa ora possiede dopo il codice B, cioè il Marchaliano dei Profeti, Vat. gr. 2125 (3), e il

(1) On pourrait cependant comparer Σωσίβιος (Pape, *op. c.*) dont le génit. Σωσιβίου s'est trouvé en Syrie, Wadd. 2573.

(2) D'après la détermination de M. Clermont-Ganneau, *Archaeol. Researches*, II, 419 ss.: cf. Schürer, *Der Kalender und die Aera von Gaza* (Sitzungsbericht..... zu Berlin, 1896, XLI).

(3) Cfr. Ceriani, *De codice March.* (1890); H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, p. 144.

Claromontano-Vaticano dei Vangeli, di cui Matteo in versione latina antegeronimiana, Vat. lat. 7223 (1).

Quanto sul loro acquisto si conosceva, si riduce alle parole del Mai : *Porro is codex claromontanus (evangeliorum), Pio VI pontifice maximo, bibliothecæ vaticanæ magno pretio acquisitus fuit* (2). *Is codex (Marchal.), nescio quo rerum eventu, anno 1785 Romam delatus, palatii apostolici impensa, scutatis nummis trecentis, emptus fuit, et bibliothecæ vaticanæ addictus, bibliothecario Card. Zelada, præfecto Josepho Regio, ut in authentica venditionis syngrapha legitur* (3).

La ricevuta (4) ricordata dal Mai m' è ora venuta sotto mano, e sia perchè fornisce il nome del venditore, sia perchè precisa la data e il prezzo d'acquisto, la publico tale quale sta.

Io sotoscritto ho ricevuto Scudi Romani Trecento per Parte di S. E. Mgr Magiordomo ed altri Trecento per parte del' Eminentissimo Zelada per due Codici antichi dei Profeti et evangelisti olim del Collegio Claromontano. Li quali Scudi Seicento mi sono stati consegnati da Mgr Giuseppe Reggi primo custode della Vaticana questo Dì venti cinque Gennaio 1785.

Gio. Guil. Rondel.

Di fronte ad una tale ricevuta parrebbe impossibile supporre che il codice Marchaliano sia realmente stato acquistato per più, ed acquistato all' insaputa del Papa. Ma una minuta (5) di lettera di Gio. Elia Baldi, scrittor greco della Vaticana (6), a un dotto Inglese, probabilmente l' Holmes, sembra non lasciarne dubbio alcuno, se pure gli confidò vero il suo amico Calabresi segretario del cardinale de Zelada. La lettera è degna di luce, anche perchè spiega le difficoltà incontrate

(1) Ed. J. Belsheim, Christiania, 1892. Cfr. Gregory, *Protegomena*, p. 959; Scrivener-Miller, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, II, 47.

(2) *Scriptorum veterum nova collectio*, III, p. xxi.

(3) *Patrum nova bibliotheca*, IV, 318; Ceriani, p. 46.

(4) Era in un ammasso di carte nell' Archivio della Biblioteca. Ora è stata unita al codice Marchaliano.

(5) Trovata come sopra assieme ad altre lettere e scritture del Baldi. Verrà probabilmente aggiunta agli altri mss. del Baldi contenenti le collazioni dei codici Vaticani per l'Holmes, collazioni non tutte spedite, o almeno non giunte tutte a destino.

(6) Quest' uomo dimenticato fu, col figlio Giuseppe poscia primo custode della Vaticana, uno dei più laboriosi collazionatori dei codici romani dei LXX. Aveva intrapreso di suo la trascrizione e la versione latina della Cronaca di Giorgio Amartolo e delle lettere di Michele Glica allora inedite; ma sventuratamente non potè pubblicarle. Dopo 56 anni di servizio in Biblioteca, morì pieno di famiglia e di miseria poco appresso l'invasione del 1797, che l'avea spogliato dei pochi censi da lui goduti. Così racconta il figlio Giuseppe in una minuta di lettera trovata come sopra s' è detto.

dagli editori di Oxford ad ottenere la collazione del Marchaliano, mentre per gli altri mss. non ebbero pena.

Ecco la lettera nella redazione latina, a cui ne' luoghi più rilevanti, ma monchi per guasto della carta, soggiungerò il testo corrispondente d'un primo sbozzo in italiano, parimenti conservato fra le carte del Baldi.

Maximas Tibi Præstantissime Vir gratias refero pro Syngrapha Numaria X. Librarum Sterlingiarum (1) quam Emus Card. de Zelada Bibliothecarius mihi nomi(ne) tuo donavit; ab hac nunc computare incipias quas nuper Tibi misi et in posterum mittam collationes cum de tota Pentateucho iam satisfactum sim (*sic*), et sic nulla erit inter nos dissentio.

Legi apud Dominicum Calabresi ab Epistolis Emi Dicti Bibliothecarii missam a te ad eundem Card. epistolam, in qua te collationem codicis Claromontani petere ab eodem Card. intellexi, sed ille ab Epistolis uti meus amicus aliquam difficultatem circa id Emum Card. habere mihi confidenter dixit sicut in eius responsione videbis. Ego quia te amo eundem ab Epistolis monui, ut diceret Emo Card. partem hui(us) Codicis iam esse editam a suo prisco he(ro) (2) Joanne Corterio, et id cerneret in Montfauconii Græca Palæographia. Scio difficultatem olim esse sive edendi sive ostendendi... uti aiebant, ne Rex, cum Galli scirent hunc in Va(tica)no esse, eum repeteret, sed h(æc) frivola erat difficultas, quia Romani, Galli et... (3) alii exteri, antequam Vaticanæ Biblio-(thecæ) hic Codex addictus esset, Romæ iam viderant et (lauda) verant, et isti postea Emo Cardli de Zelada de huius Codicis adquisitione gratulati sunt. Recens vero difficultas est, ut mihi prædictus Dominicus fassus est, sine Pontificis consensu hunc Cod. a Cardinale emptum esse CM aureorum, et si Pontifex aspiceret in hac vestra Editione hunc Codicem exstare in Vaticano, conquereretur cum eodem Cardinale (4). Vide Præstantissime Vir si hoc subsistere potest. Emus Card. forte tuæ petitioni inposterum annuere poterit; sed timeo ne aliquis malignus (5) eum distorqueat...

(1) Questa cambiale fu ricevuta dal Baldi addì 26 Agosto 1793, come appare da una minuta di lettera posteriore al 23 Marzo 1795. La nostra lettera pertanto è posteriore al 26 Agosto 1793.

(2) ... *il Padrone di questo codice.*

(3) ... *Perche tutti l'amici delli Exgesuiti Francesi Inglesi Italiani avevano veduto questo Codice e lodato.*

(4) ... *Mi ha detto il Segretario, che questo Codice il Card. l'hà comprato per* 900 *Scudi Romani senza consenso del Papa... Esamina tu se queste sono difficoltà rilevanti ó pure perchè non si vuol dare.*

(5) In un periodo cancellato poche linee avanti... *metuendus est Joseph Antonius Regius*

Checchè sia del prezzo, la collazione del Marchaliano fu però poi eseguita, non ostanti le difficoltà accennate dal Baldi. Avessero così i nuovi editori (1) dei Vangeli Geronimiani potuto rintracciare e collazionare il codice Claromontano *h*, che per l'antichità grande e per la correttezza del testo sembra veramente pregevole!

Roma, Giugno 1901.

G. Mercati.

V

NOTES ARCHÉOLOGIQUES

RECUEILLIES DANS LE DISTRICT DE BOTRYS-BATROUN (MONT LIBAN)

Ce n'est pas pour le plaisir de prendre en faute un savant de grande réputation, comme Renan, que j'ai rédigé ces notes. Mais les circonstances m'ayant permis de parcourir tous les villages du district de Batroun, j'ai pris plaisir à interroger les gens sur les antiquités de leur pays et à rechercher ce qui en reste; je collationnai ensuite mes notes avec celles de Renan et je me suis aperçu que, derrière ce grand moissonneur, il restait beaucoup à glaner, et que, malgré ses recherches et sa fidélité à tout rapporter, il avait été souvent superficiel et avait commis des erreurs qu'il n'est pas sans intérêt de relever. J'ai suivi l'ordre de sa *Mission de Phénicie*, où je renvoie le lecteur de ces modestes observations.

*
* *

Mission, pp. 146-147. — A ce que Renan dit de Hannoush, j'ajouterai les remarques suivantes :

Bibliothecæ Præfectus, ne Cardinalem à bona amoveat voluntate. Il fatto sembra opporsi a questo sospetto.

(1) Cfr. Wordsworth-White, *N. T. Latine secundum editionem s. Hieronymi*, I, p. xxxii : « *Codex hodie ut fertur in bibliotheca Vaticana inveniri non potest.* » I capitoli sono quelli stessi dei codici *D* Epternac., *Q aur.*, salvo che in Luca sono 79, non 78. Noto inoltre, che Matteo non solo è d'altra mano — come d'altra versione — ed ha una numerazione propria di quaderni (2-3, III-VIII, 9-10, + tre fogli), ma che *non doveva trovarsi a principio* del codice della Geronimiana. E diffatti in questo, che ha una numerazione propria dei quaternioni da III a XXX, Marco comincia col terzo quaternione. Che cosa vi fosse nei due primi quaternioni è impossibile dire, ma non poteva certo capirvi Matteo, che ne domanda una decina almeno.

La cuve représentée p. 146 a été déterrée en 1900, ce qui m'a permis d'en avoir les dimensions exactes : hauteur $1^{m},45$; largeur $1^{m},45$; — partie creuse : profondeur $1^{m},15$; largeur au bord $1^{m},15$. La base est ovoïde, différente par conséquent de ce que supposait Renan.

A une vingtaine de mètres de l'endroit où se trouvait cette cuve, des moines maronites, en travaillant la terre, ont mis la main, il y a quelques mois, sur près de deux cents pièces d'or de Justinien. Les premières furent vues sur l'ouverture d'un trou de taupe et ont été l'occasion de longues et fructueuses recherches. Les dernières étaient encore dans un vase d'argile noire d'une grande finesse que les pioches des chercheurs n'ont pas épargné; le moine qui l'a trouvé me l'a lui-même raconté et m'en a montré les débris.

Tout près, de grandes jarres étaient fixées avec du mortier dans le sol de l'ancienne demeure, et contenaient un résidu noirâtre : j'ai supposé que ce devait être des provisions d'huile ou de vin, comme cela se fait encore.

Un peu plus à l'est, se voient les ruines d'une église byzantine, nommée encore aujourd'hui Saint-Jean, et mesurant $23^{m},50$ de long sur $15^{m},40$ de large. Elle était à trois nefs et des fragments de colonnes de marbre lui font supposer de l'importance. Dans les pierres et retailles qui proviennent de cette église, on distingue, sur un linteau brisé, une croix grecque au milieu d'un cercle, et aux côtés, ⲁⲱ.

Il s'y trouve aussi une inscription grecque trop endommagée pour qu'il soit possible d'en tirer autre chose que les lettres suivantes :

NH⅂ ⊣ XN ////////// HP ////////

Une autre pierre enfin porte une simple croix.

Au nord et à peu de distance de cette église, se voit une citerne, et des cuves tout autour. Et dans toute la plaine l'on rencontre des meules, des pressoirs, des cuves...

A l'est, près des quelques maisons de paysans, on a mis à jour une rangée de onze tombes creusées dans le même rocher : la plupart ont été malheureusement brisées.

En somme, cette localité est intéressante et assez peu connue.

Le Théouprosôpon est devenu pour les Arabes *Wadjeh el-Ḥadjar*

وجه الحجر; et ce nom se donne aujourd'hui à un village de Grecs orthodoxes situé au haut du promontoire, en face de la mer.

Renan n'avait-il pas raison de pencher à identifier Gigartus et Hannoush (*Mission*, p. 150)?

Mission, p. 247-248. — Il est difficile d'expliquer le nom de l'important village *Sémar-Gébaïl*, à moins qu'on ne fasse venir *Sémar* du syriaque ܨܡܪܬܐ, qui aurait désigné d'abord la vallée profonde qui sépare le district de Gébaïl de celui de Batroun, et qu'on désigne aujourd'hui par *el-Madfoûn* المدفون.

L'inscription syriaque reproduite par Renan et dont il ne reste aujourd'hui qu'une partie, pourrait, à mon avis, être lue ainsi :

ܠܝܘܡܗ
ܕܐܠܗܐ
ܟܗܢܐ ܙܗܝܐ
ܣܝܡ ܗܪܟܐ
ܕܥܢܕ

« In diem — Dei — sacerdos pius — positus hic — mortuus ».

Je ne crois pas qu'on puisse hésiter à lire ܐܠܗܐ même dans la copie de Renan. Les inscriptions syriaques du Liban sont, en général, d'une époque de transition de l'écriture *stranghelo* à la forme dite *occidentale*.

Devant la chapelle Sainte-Thècle, gît un fût de colonne et un petit autel antique (ou base de colonne?).

Les gens du pays affirment que, dans le château et ses dépendances, l'on compte autant de puits ou citernes qu'il y a de jours dans l'année : je n'ai pas eu le courage de vérifier... mais il y en a beaucoup. Un de ces puits porte le nom de Mar Nohra (saint Lucius ou Lucien) que l'on dit avoir subi le martyre à Sémar-Gébaïl, et avoir été jeté là.

Mission, p. 249. — Je ne sais pourquoi Renan n'a pas parlé du rempart de Botrys-Batroun, travail phénicien très intéressant dont une grande partie est encore debout le long du rivage.

Mission, p. 250. — Dans la note 1 de cette page Renan attribue à une erreur l'existence sur la carte de la brigade topographique du nom d'*Abdilleh*. C'est M. Renan qui se trompe : *Abdilleh* est un gros

village, un des plus importants de la contrée, dont les dernières maisons, il est vrai, ne sont séparées de celles de *Toula* que par une distance de quelques pas. Abdilleh possède une vieille église de Saint-Georges à deux nefs et les ruines d'une chapelle, *Deir Mar Sem'an*.

Ce village est plus curieux au point de vue ethnographique. Ses habitants, qu'on dit d'origine tzigane ou bohémienne, se distinguent de tous leurs voisins par leur accent spécial, leur type, leurs mœurs, leur caractère tout particulier. Aucun village ne leur donne de filles en mariage, ni ne leur en prend. Un autre village du Liban, *Hadshit*, près de *Bécharré*, présente les mêmes singularités.

Ibidem. — Il n'est pas inutile de dire un mot sur *Toula* qui a joué un grand rôle dans l'histoire du district de Batroun. L'on y voit encore les ruines d'un seraï de la famille *Beh-eha'er* بيت الشاعر.

L'église de Toula est comptée par l'historien maronite, le patriarche Étienne d'Éden (1670-1704), parmi les plus anciennes du Liban. Elle a trois nefs, avec deux chapelles parallèles situées derrière le chevet et s'ouvrant sur le chœur.

Mission, p. 250-251. — De tout ce que Renan mentionne à *Mesreh* (مسرح et non autrement), il ne reste que l'image sculptée de la génisse, ou plutôt du taureau. Renan n'a pas dû aller à ce village; autrement il aurait mentionné l'église dont les murs renferment des matériaux anciens, et à l'intérieur de laquelle se voit une large pierre d'entablement. Des restes de mosaïques ont été rencontrés à un mètre au-dessous du niveau du sol actuel. A l'est de l'église, au bas du village, on a découvert des ruines, une inscription malheureusement perdue et une statue que j'ai pu acquérir : elle représente une femme, haute de $0^{m},80$; de la main droite elle retient les plis de son vêtement, tandis que de la gauche repliée sur la poitrine elle porte une grappe de raisin et un autre fruit qui ressemble à une pomme de pin.

Mission, p. 252. — L'hypothèse que le nom de *Bechtoudar* بشتودار viendrait de *Bet-Ashtar*, hypothèse sur laquelle Renan ne veut pas se prononcer, me paraît risquée. Nous avons près de là *Deir-Be'echtar* دير بعشتار, ailleurs dans le district de Gébaïl *Be'echta* بعشتا, où le nom d'Ichtar est transparent et facile à reconnaître. *Bechtoudar* semble

plutôt appartenir à la langue des Turcomans qui sont venus habiter cette localité, qui est le seul village musulman de la région.

A l'ouest de Beehtoudar, le village de *Da'el* داعل, dont les habitants sont Métualis, possède les reste d'une ehapelle *Mar Thédros* (Saint-Théodore) qui semble avoir été un temple païen, eonverti plus tard en église. Le travail en est fort soigné, et rappelle *Mar Georgis el-Azrak,* non loin d'Afka (ef. *Mission,* p. 301). Sur le mur nord de *Mar Thedros,* trois pierres portent quelques mots frustes en écriture eoufique.

Mission, p. 253. *Ḥadtoun.* — Beaucoup de gens de Ḥadtoun se souviennent encore de la visite des eompagnons de Renan en 1860, parmi lesquels ils ont eru voir Renan lui-même. Leur aneienne église, dont il est question dans la *Mission de Phénicie,* a été remplaeée par une nouvelle. Mais une question les préoeeupait : quel était le patron de l'aneien temple, qu'ils désignaient simplement par le nom d'église supérieure? Au mois d'août 1900, ils me montrèrent un fragment de lampe ou de lustre en bronze sur lequel on lit en earaetères pointillés d'assez basse époque :

Ἐπὶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου (sie) ἁγίου Ἠλία.

Comme il ne se trouve, dans tous les environs, aueune église dédiée à saint Élie, la conclusion s'imposait.

Au sud de Ḥadtoun, entre ee village et *Meifoq,* un endroit porte le nom de *Ḥadshit.* Je n'ai pu m'empêcher de songer aux loealités qui portent un nom semblable ou analogue : *Ḥadshit,* près de Béeherré que j'ai nommé plus haut; *Ḥadshat,* dans le Kesrouan. Ce nom n'est autre ehose que le féminin de l'adjectif חדש *nouveau* (eomp. le nom phénicien de Carthage). Nous aurions ainsi les dénominations de : *Ḥadshat* ou *Ḥadshit* חדשת (époque phénieienne); *Ḥadat* et *Ḥadtoun* ܚܕܬܐ et son diminutif (époque syriaque); *Djédidé* et *Djoudeidé* (époque arabe), toutes ayant le même sens et répondant au même eoncept. Je erois qu'il faut voir le mot de *Ḥadta* dans les noms propres de lieux mentionnés dans l'art. Héthéens (*Dict. de la Bible;* fasc. XVIII, eol. 670), ou peut-être le mot ܚܛܐ *froment.* (Au nord du Liban, il y a un village Kefr-Ḥatta aussi.)

Mission, p. 254. — *Meifoq* est un couvent maronite très ancien, si-

tué dans une vallée appelée *Eilig* ܐܝܠܝܓ, très propre au recueillement de la vie solitaire et arrosée par des sources très abondantes, alors que toute la région environnante est complètement privée d'eau de source. Cet endroit a longtemps servi de résidence aux patriarches maronites.

L'ancien couvent renferme deux inscriptions très précieuses pour l'histoire des Maronites, bien que relativement récentes. La première, celle que reproduit Renan p. 254, doit être ainsi corrigée :
ܒܫܡ ܐܠܗܐ ܚܝܐ ܠܥܠܡ. ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܚܡܫܡܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܬܡܢܐ ܕܝܘܢܝܐ ܫܠܡ (ici se trouve une croix entre les bras de laquelle on lit : ܒܟ ܡܚܝܢ ܠܒܥܠܕܒܒܝܢ ܘܒܫܡܟ ܢܕܘܫ ܠܣܢܐܝܢ), puis l'inscription historique continue : ܒܢܝܢܐ [ܗ]ܢܐ ܕܕܝܪܐ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ ܨܠܘܬܗ ܥܡܢ. ܐܡܝܢ. [ܒܝܕ ܐܢܫ̈ܐ] ܚܛܝܐ ܕܘܝܕ ܘܕ...ܘܣ ܘܦܛܪܘܣ ܘܝܘܚܢܢ.

« Au nom du Dieu vivant éternellement. En l'année 1588 de l'ère des Grecs, a été terminée — « (ici la croix et ces mots autour : « Par toi nous vaincrons nos ennemis et en ton nom nous les foulerons aux pieds »). — Ensuite l'inscription historique reprend : « ... cette construction du couvent de la mère de Dieu Marie, que sa prière soit avec nous, amen. Par les soins d'hommes pécheurs, David, D..... us, Petrus et Johanan ».

Il est aisé maintenant de corriger les fautes commises par Renan. D'abord les mots « ܒܟ ܡܚܝܢ ܡܚ » ne sont pas historiques : les Syriens les mettent autour des images de la croix, comme les Grecs écrivent IC XC NIKA (cf. *Mission*, p. 252). Puis c'est une erreur grossière de mettre quand même des Jacobites au cœur du Liban, au XIIIe siècle, pour avoir mal lu une inscription ! C'est ܫܘܠܡܐ qu'il y a et non pas ܝܥܩܘܒܝܐ qui contredit, du reste, les règles élémentaires de la grammaire, puisqu'il est suivi des mots ܗܢܐ ܕܕܝܪܐ : il aurait fallu traduire littéralement : « a été terminé ce jacobite du couvent de la mère de Dieu... » (1).

La seconde inscription de Meifoq que Renan croyait être la reproduction de l'autre, parce qu'il ne l'avait pas vue, se trouve au-dessus d'une fenêtre du même couvent et est ainsi conçue :

ܒܫܡ ܐܠܗܐ ܚܝܐ ܠܥܠܡ. ܒܫܢܬ ܐܠܦ̈ܐ ܘܫܒܥܡܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܫܬ ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܚܕܬ ܗܢܐ ܗܝܟܠܐ ܒܝܕ ܬܪܝܢ ܐܚ̈ܐ ܐܡܘܢ ܘܡܢܠܐ ܩܫܝ̈ܫܐ ܘܗܘܐ
ܒܢܝܢܗ ܒܝܕ ܐܪܒܥܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܦܛܪܘܣ ܘܐܪܡܝܐ ܘܝܥܩܘܒ ܘܝܘܚܢܢ ܒܫܢܬ ܐܠܦ.

« Au nom du Dieu vivant, éternel. En l'année 1746 du Christ, a été restauré ce temple par les soins de deux frères, Ammon et Ménéla, prêtres : il avait été fondé par quatre patriarches, Pierre, Jérémie, Jacob et Jean, en l'an 1121 ».

Les patriarches dont il est question sont relatés, en effet, dans la série des patriarches maronites : Pierre fut nommé en 1121, habita à

(1) La même erreur a été commise par l'éditeur de l'*Histoire des Maronites*, 1 vol. in-8°, Beyrouth, 1890, ܝܥܩܘܒܝܐ est traduit, je ne sais comment, par *Jacob* !

Meifoq et fut le premier fondateur du couvent. Jérémie d'Amchit (village près de Gébaïl), élu en 1209, assista au IVe concile de Latran en 1215, et reçut en cette année sa bulle de confirmation du pape Innocent III (cette bulle est conservée au patriarcat maronite). Dans la crypte de Saint-Pierre de Rome un tableau restauré au XVIIe siècle rappelle un prodige accompli là même pendant que ce saint pontife offrait le sacrifice de la messe. Jacob fut élu en 1266. Pour Jean, je crois que c'est celui qui fut patriarche de 1322 à 1355. (Cf. Le Quien, *Oriens Christ.*)

Mission, p. 255. — Dans la forêt, au-dessus de *Tartedje*, on a trouvé plusieurs lingots d'or : le fait m'a été assuré de divers côtés. Et cette année même, un homme a découvert un vase de cuivre jaune, comme ceux qui se fabriquent à Damas et en Perse, tout couvert d'écriture arabe, sans doute des versets du Coran.

Mission, p. 257. — Renan est trop court sur *Béché'lé* à laquelle il aurait dû rattacher Kala'at el-Ḥoṣn (p. 253). Cette Kala'a n'a pas en elle-même un très grand intérêt archéologique, puisque jusqu'ici elle n'a livré aucun texte, aucun objet antique. On y a rencontré des traces de mosaïques. Mais non loin de la Kala'a vers l'est, il existe un grand nombre de grottes funéraires dans les rochers, et surtout deux constructions carrées qui rappellent, par leur forme, les *tombeaux d'Adonis*. Sur le penchant de la colline qui fait face à la Kala'a, côté sud-est, on a rencontré beaucoup de sépultures anciennes, et l'on en a exhumé, m'a-t-on assuré, des statuettes et des masques en or.

Le grand nombre des églises (12 ou 13) qui entourent Béché'lé en indique l'ancienne importance. La chapelle de *Mar Doumit*, située à 1220 m. d'altitude environ, est à trois nefs, avec sacristie ou *saint des saints* derrière l'autel (une nef a été sacrifiée lors de la dernière restauration), et elle est précédée d'un portique sous lequel j'ai soupçonné l'existence d'un caveau funéraire. Sur un fragment de colonne, utilisé dans les récentes restaurations et engagé dans le mur près du chœur, se voient quelques lettres d'une inscription grecque :

C Λ
MAM .....
OYCET.....

Il y a Béché'lé une autre inscription grecque que j'ai vue mais que je n'ai pas eu le temps de copier ou d'estamper.

Avant de suivre Renan à Wata-Ḥoub (*Mission*, p. 258), je signalerai deux localités qui semblent avoir été oubliées. La première se nomme *Kefour* sur le col, en face de *Douma*. Les ruines d'églises anciennes y sont nombreuses. Au mois de juillet 1900, des carriers, en extrayant des pierres pour la construction d'une école russe, déterrèrent une série de 119 pièces de monnaies séleucides. L'inspecteur des écoles russes se les fit donner, promettant son appui auprès du consul de Beyrout. J'ai vu, en outre, chez un habitant de Kefour, des pièces d'Alexandre Zébina et de la ville d'Éphèse.

La seconde localité, *Ḥardin*, est séparée de Kefour par un pli de la montagne connu sous le nom de *Qarn-Niḥa*, Corne de Niḥa (*Niḥa* est un village voisin). Au sommet de cette montagne, à 1450 mètres environ, se trouvent des ruines nommées *el-Qaṣr*, mais qui ne supposent pas plus l'existence d'un château, que le nom de *Kala'a* ne désigne nécessairement une forteresse. Ces ruines sont plutôt celles d'un temple ancien, contemporain, si l'on s'en rapporte aux matériaux, de ceux de Fakra, Afka, etc. J'y ai mesuré des blocs de $3^{m},50$ de long, et j'ai trouvé aux colonnes près d'un mètre de diamètre. Des fragments de chapiteaux ioniques gisent çà et là. Un péristyle entoure le temple : ce genre de colonnades semble avoir été très goûté en Syrie. La façade ouest avait une double rangée de cinq colonnes, comme il est encore facile de s'en rendre compte.

Au nord de ce temple, à près de 1250 mètres d'altitude, se voit un ancien couvent maronite, dédié à saint Sergius et qui a été la résidence des patriarches maronites vers la fin du XIVe siècle.

Mission, p. 258. — A *Wata-Ḥoub*, je n'ai pu trouver les sculptures signalées par le complaisant guide de Renan... Ce que j'ai vu de curieux, c'est l'église de ce hameau, sorte de grotte naturelle au flanc d'un énorme rocher, fermée par de la maçonnerie. Les anachorètes syriens aimaient ce genre d'habitations très économiques et très primitives, comme on en peut voir des modèles fameux à *Kozhaïa* et à *Cannobîn*. L'église est disposée intérieurement selon le rit oriental : un autel au milieu, deux niches à droite et à gauche pour les besoins du culte; et, devant l'autel, là où dans les églises maronites aujourd'hui (comme dans les églises latines) se trouve la balustrade qui sépare le chœur de la nef, se dresse une iconostase d'un travail assez soigné. En face de l'autel et au bas de la chapelle, on a ouvert récemment une niche, qui contenait des ossements, peut-être ceux de quelque solitaire. Non loin de là se trouve une autre grotte transformée pareillement en

chapelle et dédiée à saint Sergius : les murs portent des traces de croix et d'arabesques en rouge. Devant l'autel s'élève l'iconostase, comme dans la précédente. On dit que la vallée renferme plusieurs grottes semblables.

Ces chapelles sont-elles du rite maronite ou du rite grec? et les églises de ces deux rites avaient-elles la même disposition intérieure? J'ai cru que les chapelles de *Wata-Houb* nous fourniraient des éléments de solution de cette difficulté, surtout en voyant que les iconostases qui s'y trouvent sont ajourées et que les découpures du bois sont soignées, chose qui serait superflue si l'on y devait suspendre les images des saints comme dans les églises grecques. Cependant il existe sur l'iconostase de la chapelle Mar Sarkis des restes d'inscription arabe bien dessinée, probablement un verset de l'Écriture. Or les Maronites ne se sont jamais servis, dans le passé, de l'écriture arabe dans leurs églises, et même dans leur correspondance ce n'est qu'à partir du milieu du XVIIIe siècle qu'elle commença à être employée. Je pense donc que nous avons là des monuments melkites.

Il y aurait un mot à dire sur presque tous les villages du pays de Batroun. Je me contenterai, en finissant, de signaler *Asia*, localité située entre *Béché'lé* et *Helta*. Il y a là des vestiges d'un temple ancien de la belle époque syro-romaine. Les gens du pays l'appellent *Mar Asia*, et ce saint est mentionné dans le synaxaire des églises syriennes : mais je ne puis croire que ce temple ait jamais servi au culte chrétien, et je suis porté à voir dans *Mar Asia* et dans le nom du village d'Asia quelque souvenir du culte d'Esculape. *Asia* en effet signifie *médecin*, et Esculape n'était pas inconnu dans la région, témoin l'inscription trouvée à *Douma* et signalée par Renan, p. 256 de sa *Mission*.

Mont-Liban, mars 1901.

P. Chebli,
Prêtre maronite.

CHRONIQUE

COUTUMES ARABES AUX ENVIRONS DE MÂDABA

Mâdaba, la ville des mosaïques, est aussi un excellent centre d'informations sur les coutumes des Bédouins qui vivent à la lisière du désert. Campés près du Salṭ, les *'Adouan* sont dans un horizon rapproché. Mais surtout les rapports sont fréquents avec *Beni Sakher* (ou au pluriel les *Ṣoukhour*) qui ont conservé tous les usages de la vie nomade. Cette puissante tribu avait d'abord résolu de détruire la colonie naissante de Mâdaba, prévoyant avec raison que le gouvernement turc ne tarderait pas à occuper un village bâti dans une situation très heureuse, étape obligée entre le Salṭ et Kérak. Depuis, les Soukhour, harcelés par leurs ennemis du nord-est et du sud-est, ont conclu avec les chrétiens de Mâdaba une paix solide. Leur hôte principal dans la vieille cité moabite est 'Aoudeh, fils du vieux Ṣâleḥ qui joua le rôle principal dans l'exode de Kérak et le recours au patriarcat latin. Il est donc fort instruit de leurs mœurs, d'ailleurs assez semblables à celles des gens de Mâdaba, nomades en train de devenir sédentaires, sauf, bien entendu, ce qui regarde la différence des religions. C'est d''Aoudeh que je tiens la plupart des renseignements qui suivent. Nos conversations attiraient quelques vieillards de la tribu qui confirmaient ses dires avec une unanimité assez frappante, sauf à insister sur quelques points de détails. On parlait aussi des *Abou 'l-Ghanam*, pauvre tribu située à l'ouest et au nord-est de Mâdaba, ainsi nommée parce qu'elle ne nourrit que du petit bétail et des *Ḥamaïdeh*, qui font paître à Dibhan et à M^e^kâwer. Je joins ici quelques traits notés chez les *Dja'âlin* (au sud d'Hébron) en février dernier.

Je ne me suis pas préoccupé de ne noter que des points nouveaux. Les usages qui regardent le mariage sont très répandus dans le monde arabe et bien connus ; ils m'ont paru le cadre nécessaire de tel détail particulier. Le style est généralement un calque fidèle des expressions du rapporteur de la tradition, et peut-être le principal intérêt de ces causeries était-il l'emploi de ces anciennes formules législatives si caractéristiques depuis le temps de Hammourabi jusqu'à la Bible. Lorsque

l'usage était appuyé du récit d'un fait récent, le vague de certains termes, l'emphase des exagérations, eussent pu faire croire à un conte des mille et une nuits, et pourtant il s'agissait parfois d'un fait arrivé quelques semaines plus tôt et qu'il était impossible de révoquer en doute. On a évité tout rapprochement biblique pour laisser à ces notes leur caractère d'enquête aussi dissimulée que possible, pour que rien n'altérât l'allure spontanée des témoignages.

MARIAGE

Aucune règle ou coutume ne détermine un âge quelconque. L'âge de dix ans est cependant considéré comme un minimum pour les deux sexes.

C'est l'époux ou plutôt ses parents qui font les premières démarches auprès du père de la jeune fille. Celui-ci réclame le *maher* (مَهْر), véritable prix de la femme : 60 ou 70 livres turques payables d'avance. A Mâdaba l'usage a prévalu de payer toujours en argent, à moins que n'intervienne quelque combinaison entre parents qui s'entendent pour un échange ; chez les Arabes le prix de la fille n'est pas nécessairement fourni en espèces sonnantes ; on stipule une jument, plusieurs chameaux, un nombre déterminé de brebis, un sabre, un fusil ou telle étendue de terrain. Sâlem Abou Daḥouk, un Dja'ali, m'a dit avoir acquis sa première femme pour une jument et sa troisième pour trois chameaux. Le futur peut déposer la somme convenue en une seule fois entre les mains du père de la jeune fille ; elle devient alors sa possession ; il lui est octroyé aussi de payer en plusieurs fois à diverses échéances pendant une ou deux années. Si le père accepte une partie du prix convenu, de quelque nature qu'il soit, il ne peut rompre le contrat ; si la fille meurt sur les entrefaites, le futur en est pour ses frais, eût-il déjà payé la plus grande partie du maher. Il ne suffit pas au fiancé de contenter le père de son épouse, il doit encore fournir à celle-ci les habits requis pour la circonstance. Le jour du mariage, la fiancée doit porter :

1 ثَوْب الحرير grand vêtement de dessous, en soie ;

2 جبّة الجوخ vêtement ample et long, en drap ;

3 الشَّنْبَر grand voile en soie rouge, couvrant les épaules ;

4 الحَطَّة le voile, couvrant la tête et le visage ;

5 الاَشُوحيّة la ceinture faite avec de la laine de brebis, à deux couleurs, rouge et noire.

6 جُمْلَة الصّيغة l'ensemble des bijoux comprenant :

a) الخَوانِم les anneaux ou bagues, en nombre indéterminé,

b) السّوَاير les bracelets d'argent, deux à chaque bras,

c الزُّنُود les bracelets en verre,

d) المَخَانِق les colliers de perles précieuses, ou en verre,

7 الصِّفة الوَزَرية deux rangées de pièces de monnaie dites *ouazari*, pendantes le long des joues, attachées à une coiffe (أُوقاة). Deux séries de perles (الخرز), sont également suspendues à cette coiffe, ornée par devant d'une rangée de monnaies d'or (عُرْجَة).

Ainsi préparée, l'épouse pourra, le jour des noces, être présentée à l'époux, qui, lui aussi, doit porter le costume requis :

1 البِنْت vêtement de dessous, en couleur blanche,

2 الكِبْر vêtement long et ample, en soie,

3 جُبّة الجُوخ vêtement en drap, serré à la taille par la ceinture (الكَمَر),

4 العباء l'*abaye* ou grand manteau,

5 الاقفة le keffyeh, sur lequel se place le voile (الحَطّة), qui ne couvre pas le visage comme pour la fiancée, mais retombe, en avant, des deux côtés de la poitrine. Il est retenu autour de la tête par un gros cordon (مرير). De belles bottes rouges (الجزمات) complètent l'habillement dont le prix monte à 7 ou 8 livres.

Le jour du mariage étant arrivé, les jeunes gens habillent le fiancé chez lui, tandis que l'épouse, dans la maison ou sous la tente de son père, est soumise, de la part des femmes, aux mêmes préparatifs. Le fiancé, entouré d'une escorte de jeunes gens, se rend ensuite à la maison de l'épouse, qui revêtue de ses parures, et complètement voilée, est montée sur une jument ou sur un chameau pour gagner la maison de l'époux. A Mâdaba, les chrétiens se dirigent d'abord vers l'église où le curé bénit le mariage, et le cortège se rend ensuite à la maison de l'époux ; celui-ci marche à pied en suivant l'épouse.

Chez les Dja'âlin, l'épouse, montée sur un chameau, est amenée au campement de l'époux. Une tente dressée à l'extrémité la reçoit aussitôt. Les divertissements commencent; on égorge les moutons, on pré-

pare le festin, on chante; et le repas fini, l'époux entre dans la tente où son épouse l'attend.

Parmi les Bédouins de l'est, le soir étant venu, appelé لَيلَة الدخلة, *la nuit de l'entrée,* la fiancée doit se trouver dans la خُلّة petit réduit de quatre mètres carrés environ, disposé dans la maison ou sous la tente : c'est là qu'elle passera huit jours, en comptant comme premier le soir de l'entrée. Le fiancé immole alors lui-même la victime qui doit en quelque sorte sceller l'alliance. Chez les Bédouins chrétiens, le fiancé prend dans sa main le sang tout chaud, et oint le linteau et les montants de la porte de la maison. Pour rendre cette onction plus complète, la victime est parfois égorgée sur la terrasse, de manière à ce que le sang coule le long de la porte. Il y a deux ans, 'Aoûâd el-Boulqat, habitant de Kérak, tua son veau, en cette occasion, sur la terrasse de sa maison : le sang coula le long de la porte et s'y voit encore. Quand ces Bédouins habitent sous la tente, le sang de la victime est répandu devant l'entrée. — Cet usage, qui m'a été signalé par le missionnaire latin de Kérak, se trouve identiquement le même à Mâdaba, d'après l'assertion d'Ibrahim Atoual qui a ajouté : Quand le fiancé enfonce le couteau dans la cou de la victime, il dit en s'adressant à son épouse qui se tient à l'entrée de la tente ou de la maison :

حَلّي حَلّك الله Délie-moi, Dieu te déliera.

Chez les Beni-Sakher, le fiancé prend dans sa main le sang encore tout chaud de la victime, et asperge son épouse au visage et à la poitrine, en prononçant les mêmes paroles.

La victime s'appelle حَلّيّة; elle doit être sans défaut et sans tache.

Souvent le contrat de mariage est conclu uniquement par les parents, sans que les deux intéressés soient même avertis; la fille surtout reste généralement dans l'ignorance la plus complète au sujet de sa destinée. Elle est littéralement vendue et achetée, ne pouvant opposer un refus formel au parti qui lui est imposé. Parfois elle n'a jamais vu son époux qui, une fois les négociations entamées, doit s'abstenir de lui parler jusqu'au jour du mariage. Chez les Beni-Sakher la mère intervient fréquemment, avec une certaine autorité, en faveur de sa fille.

On sait que les musulmans peuvent avoir normalement quatre femmes : les Abou Dahouk ne dépassent pas ce chiffre; les autres Bédouins ne se croient pas astreints à cette limite. Ils disent cependant que si un homme a six femmes, il ne peut avoir de rapports conjugaux qu'avec trois d'entre elles; les autres sont mises de côté ou répudiées.

La répudiation est aisée, et fort en usage. Le moindre prétexte est une cause suffisante ; le mari prononce alors ces paroles : « Je te répudie, retire-toi, » et la femme est tenue de sortir de la tente. Plusieurs usages sont ici à noter, soit par rapport à la dot, soit par rapport aux enfants. En cas de répudiation, les fils et les filles appartiennent au père. S'ils sont encore en bas âge, la mère doit les élever, et le père donnera une compensation à l'épouse répudiée, pour sa peine et ses dépenses. De plus, quand un Bédouin répudie sa femme, l'usage veut qu'il lui fournisse un chameau.

S'il répudie la femme de son plein gré, parce qu'elle ne lui plaît pas ou qu'elle est stérile, il a droit à la moitié du maher donné au père avant le mariage.

Si c'est la femme, qui, pour quelque motif que ce soit, ne voulant plus cohabiter avec son mari, s'enfuit à la maison de son père, le mari a droit de réclamer tout le maher. Mais tant qu'il n'a pas prononcé les paroles de la répudiation, cette femme ne peut contracter un second mariage.

Chez les Dja'âlin, le mari peut réclamer le maher tout entier du moment que la femme est reprise par ses parents.

Le mariage doit se contracter dans la tribu. Le cheikh ne pourrait transgresser cet usage sans le consentement unanime. Même pour les particuliers l'approbation de la tribu est requise chez les Dja'âlin; chez les autres Bédouins les parents s'opposent du moins le plus possible à une alliance avec une jeune fille étrangère à la tribu.

Si quelqu'un connaît une fille qui devient enceinte, il doit sortir de la tribu. Le père peut obliger le séducteur à prendre sa fille en mariage. Si l'homme consent, il donne le maher, et tout est dit; s'il refuse, il peut être tué par le père de la fille.

Si la fille n'a pas consenti, mais a souffert violence, elle doit avertir immédiatement son père ou ses proches parents, qui se réunissent, tuent le coupable, son père, son fils, ou ses frères, et détruisent sa famille.

Si les deux coupables sont surpris en faute, ils peuvent être tués tous les deux sur-le-champ.

Même sanction pour une femme mariée qui manque à son devoir.

Si une femme mariée souffre violence, elle doit aussitôt avertir son mari ou ses proches qui ont le droit de tuer le coupable et de détruire toute sa famille.

Chez les Dja'âlin, toute femme ou fille qui manque à son devoir a la tête tranchée.

La polygamie n'est naturellement pas en usage chez les chrétiens; cependant dans certains cas le vieux principe que la femme doit mettre son mari en état d'avoir des enfants l'emporte sur les règles de la morale chrétienne.

A Mâdaba, il y a quelques mois, un Grec orthodoxe perdit son fils unique âgé de dix-huit ans. Au milieu de la cérémonie des funérailles son épouse l'interpellant lui dit : « Prends une jeune femme pour avoir des enfants, car je suis vieille. » Ce que le mari ne tarda guère à mettre à exécution.

MEURTRE DANS LA MÊME TRIBU

Si un Bédouin en tue un autre appartenant à la même tribu, au moment même les parents de la victime ont le droit de tuer le meurtrier, d'égorger ses moutons, ses chameaux, sa jument, de brûler sa maison ou sa tente mais sans rien voler. Ils peuvent aussi tuer son fils, son père, ses frères, ses proches parents mâles; les femmes sont toujours épargnées.

Le meurtrier s'enfuit : en ce cas les parents de la victime le suivent et ont droit de le tuer, lui ou un de ses proches, jusque dans les tentes d'une autre tribu.

Il y a à peine une quinzaine d'années, un Arabe de Kérak tua un chrétien de Mâdaba et s'enfuit. Quelque temps après, on annonce aux parents de la victime que le meurtrier se trouve à Kérak, dans une maison qu'on désigne. Douze jeunes gens se réunissent et préparent leurs armes. C'était la veille de Noël; ils assistent à la messe de minuit et demandent ensuite la bénédiction du missionnaire, « car, disent-ils, un gros sanglier a fait son apparition dans les environs; nous voulons le tuer ». Cette bénédiction dérobée, ils montent à cheval, franchissent rapidement la distance qui sépare Mâdaba de Kérak, et arrivent à la nuit tombante. Sans se laisser voir, ils regardent dans l'intérieur de la maison signalée : une dizaine d'hommes sont groupés autour du feu; aucun ne ressemble à Ibrahim, l'assassin. L'un d'eux cependant est assis le dos tourné contre la porte : « ce doit être celui que nous cherchons », pensent nos jeunes gens; mais comment s'en assurer? Six d'entre eux le couchent en joue; on l'appelle par son nom; il tourne la tête, pas de doute, c'est lui : et le malheureux tombe foudroyé. L'expédition était de retour à Mâdaba au soleil levant. Quelques heures après, une lettre apprenait ces faits au missionnaire : le malheureux qu'on avait fusillé s'appelait bien Ibrahim, mais n'était pas l'assassin.

Le P. Biever, ancien missionnaire à Mâdaba, qui nous contait cette histoire, devait confesser que, dans ce cas, les sentiments chrétiens n'avaient pas éteint dans le cœur des nouveaux catholiques la passion de la vengeance. Mais lorsque le gouvernement ottoman n'exerçait aucune autorité dans ces régions, le droit du sang n'était-il pas un mal nécessaire, le seul frein efficace contre la multiplicité des meurtres? Cependant le vieux Ṣaleḥ, père de notre ʿAoudeh, donna un jour l'exemple du pardon, et comme à son défaut le droit de vengeance passait à d'autres, il eut encore le courage d'avertir lui-même son ennemi de se dérober au châtiment par la fuite. Si c'était ici le lieu, on pourrait ajouter beaucoup d'exemples des sentiments admirables que les zélés missionnaires latins savent inspirer à ces âmes simples.

Si l'assassin veut rentrer dans la tribu, il doit entamer des négociations de paix. Les parents de la victime lui demandent à peu près ce qu'ils veulent. L'usage varie beaucoup : deux filles ou leur prix, cent chamelles, cent chèvres, une jument, le sabre ou le fusil qui a servi à commettre le crime, cent livres, du terrain, etc.

Si le coupable accepte ces conditions, la paix est rétablie. Jamais le coupable ne sera juridiquement condamné à mort par les cheikhs de la tribu; il ne leur est pas permis de répandre le sang par voie de justice.

Si un Bédouin en blesse un autre, il est obligé à compenser le dommage causé.

S'il lui coupe une main, il doit payer la moitié de l'homme, c'est-à-dire une fille, 50 chamelles, etc.

S'il lui crève un œil, c'est un quart de l'homme qu'il doit donner.

Pour ce qui regarde la mutilation des autres membres, rien de spécial n'est déterminé : la compensation est laissée à l'appréciation du cheikh.

Pour un coup reçu ou une blessure légère, un mouton égorgé et préparé en l'honneur de celui qui a souffert ramène la paix.

Si c'est une femme qui est tuée, le meurtrier doit donner le *Mourabbaʿ* (مُرَبَّع), c'est-à-dire quatre filles; à leur défaut il fournit quatre *maher;* chez les chrétiens de Mâdaba, c'est toujours le maher qui est exigé.

Si c'est une fille qui est tuée, même solution.

Si c'est une femme enceinte, on compte deux personnes. L'assassin doit donner deux mourabbaʿ si c'est une fille qui est dans le sein de sa mère; si c'est un fils, il est obligé à un mourabbaʿ et au prix de l'homme.

Si une femme enceinte est frappée, et que son fils ou sa fille seulement vienne à mourir, celui qui a frappé est obligé à payer le prix du fils ou de la fille.

MEURTRE EN DEHORS DE LA TRIBU

Aux yeux de l'Arabe le sang d'un étranger n'a pas la même valeur que celui des gens de sa tribu ; on en jugera par les tarifs suivants.

Si un Arabe de Kérak tue un Ḥamaïdeh, ou *vice versa,* le prix du sang répandu est de cinquante à cent medjidieh (1) et de vingt-cinq brebis. En avril dernier, un musulman très malade, déjà sous les premières atteintes de la mort, faisait paître son troupeau dans la moisson d'un chrétien. Celui-ci survient, frappe à coups de poing le musulman qui meurt un mois après. Le chrétien a été considéré comme ayant causé la mort du musulman ; il a payé le prix du sang : trois cents medjidieh. Ce cas a été évidemment apprécié dans la dernière rigueur contre le chrétien.

Entre les Soukhour et Kérak, le prix du sang est ainsi déterminé : de la part des Soukhour, un chameau ; un bœuf du côté des gens de Kérak ; en plus une somme d'argent.

Entre les Soukhour et les Ḥamaïdeh, le prix du sang s'élève de deux cents à trois cents francs.

Un Arabe de Mâdaba a tué, il y a quelques années, un des Soukhour ; il a dû payer deux cents medjidieh.

VOL

Vol d'une chèvre ou d'une brebis.

Un Bédouin a été volé ; il cherche et trouve un témoin, se rend chez le voleur, et réclame son bien. Le voleur dit : « Je n'ai rien : as-tu des témoins? — Oui. » On se rend chez le cheikh ; la sentence est que le voleur doit rendre : 1° la brebis ou la chèvre volée ; 2° trois autres brebis ou chèvres, ce qui fait en tout le mourabbaʿ ou le quadruple.

Même procédé pour un bœuf ou pour un âne.

S'il s'agit d'une jument, le voleur doit rendre la jument, et en plus son prix en argent, ou en biens équivalents, le mourabbaʿ ne pouvant être appliqué, car l'Arabe ne possède pas ordinairement quatre juments.

C'est au voleur à payer le *bakhchiche* pour le témoin ; s'il s'agit d'une jument, le témoin qui a fourni des renseignements reconnus exacts

(1) Le medjidi = 4 fr. 25 environ.

sans aller chez le cheikh demande huit ou dix medjidieh; s'il se rend lui-même chez le cheikh pour témoigner, il réclame sept ou huit livres, à prendre sur le voleur (1).

Dans un vol de brebis, chèvre, bœuf, chameau, le témoin demande un medjidieh ou deux suivant qu'il témoigne devant le cheikh ou ne se dérange pas.

Un voleur entre la nuit dans une tente pour voler; si quelqu'un le tue, il doit payer le prix du sang.

*
* *

DOMMAGES A L'OCCASION DES ANIMAUX

Un âne, un bœuf ou un chameau paît dans une moisson; le propriétaire du champ peut le tuer ou le blesser, lui couper une oreille ou une patte; le propriétaire de la bête ne peut se plaindre, mais le propriétaire du champ n'a plus droit à une compensation pour le dégât.

S'il amène la bête à son maître, il peut demander le prix du dommage occasionné dans son champ.

Si quelqu'un tue un bœuf, un chameau, un âne, en dehors des moissons, il doit rendre le mourabbaʿ.

Si quelqu'un blesse une chèvre ou une brebis, il est tenu à une compensation dont la nature cependant n'est nullement déterminée.

Si c'est une jument, un bœuf, un mulet, le propriétaire de la jument crevée prend l'autre jument; même solution si la bête frappée ne crève pas mais reste blessée : son propriétaire prend l'autre jument.

Un Bédouin arrive pendant la nuit, attache sa jument près de mon cheval qui, furieux, brise ses liens et s'élance sur la jument; celle-ci lui brise une patte : je prends la jument du Bédouin et je lui laisse le cheval.

Un bœuf, un mulet ou une jument frappe quelqu'un : s'il meurt, les parents de la victime s'emparent de l'animal; s'il est seulement blessé, on donne une compensation.

Un chien mord quelqu'un; celui-ci demande compensation au propriétaire : quatre brebis, un chameau, etc.

(1) Le vol des juments est un exploit signalé, mais difficile. Précisément pendant notre séjour à Mâdaba nous avons rencontré un homme qui poursuivait depuis vingt jours une jument volée en Galilée. Nous avons su depuis qu'il l'avait retrouvée à Maʿân.

Si un chien me blesse, je dois avertir le propriétaire qui le tuera ou l'attachera pendant le jour; s'il refuse de le faire, je puis le tuer; si je le tue avant de l'avoir averti, je dois le payer.

Chez les Rouhala, un chien enragé (littéralement : ensorcelé, *mashour*) entra dans une tente; le voisin le tua. Le maître de la tente fut extrêmement irrité. La cause fut portée devant le cheikh. Quand il fut constaté que le chien était *mashour*, celui qui l'avait tué fut seulement condamné à payer les frais de l'assemblée, « sinon il aurait dû donner cent livres », me disait le narrateur, « car il l'avait tué dans la tente d'un autre ».

*
* *

Si quelqu'un brûle une tente, il doit payer l'indemnité.

Si quelqu'un coupe les cordes d'une tente par haine, il doit payer les frais et cinquante ou cent medjidieh en plus.

CIRCONCISION

Les cérémonies de la circoncision n'ont rien de particulier chez nos Bédouins. Ils la nomment طهور, طهرة *purification*, le mot ختن n'est pas compris. Dans chaque tribu se trouvent certains hommes spécialement désignés pour cet office. L'enfant doit avoir au moins cinq ans, trois ans chez les Dja'âlin. Il est circoncis sous la tente, et la fête, plus ou moins solennelle suivant la qualité des parents, a lieu de nuit. Les chants, commencés par un groupe d'hommes, sont continués par les femmes, pour être repris par les hommes; ils se poursuivent, ainsi alternés, bien avant dans la nuit. Il est de règle de tuer trois ou quatre moutons pour le festin donné à cette occasion.

PRIÈRE ET CULTE

Prie qui veut, parmi les Bédouins; pourtant la prière si recommandée par l'Islam est aussi, à leurs yeux, une obligation grave, de telle sorte que seront contraints de prier en enfer ceux qui auront manqué totalement à ce devoir pendant leur vie. Ils connaissent quatre moments marqués pour la prière : le matin, à midi, le soir et la nuit, et quelques-uns pratiquent les prostrations et les formules reçues. Cependant le vendredi n'est pas un jour spécialement consacré à la prière.

Le jeûne du ramaḍân est connu mais pas toujours observé. Il y a

trois ou quatre ans, le frère du cheikh Talal (1) jeûnait. Il tomba, se cassa le bras et conclut : « J'ai jeûné et je me suis cassé le bras, au diable la prière et le jeûne. » Depuis lors, il ne jeûne plus.

Le ramaḍan est clos, comme partout, par une fête de réjouissance; mais deux jours après s'ouvre un autre jeûne de six jours en l'honneur de la *femme de ramaḍân.*

La *'id eḍ-Ḍaḥiyeh* (عيد الضحيه), une des fêtes principales des Bédouins, paraît avoir surtout un caractère funéraire et se rattacher à d'anciens usages.

Le jour de la fête d'un défunt étant arrivé, on se procure une chamelle, exempte de toute tache et de toute difformité : elle ne peut être ni borgne, ni privée d'une oreille, ni cautérisée; elle doit avoir trois ans et par conséquent être capable de porter, qu'elle l'ait déjà fait ou non. On place sur son dos tout l'attirail d'un habillement complet, habit de dessous, tunique, manteau, ceinture, mouchoir, cordon de keffyeh et une outre vide. La chamelle mise en liberté, les pauvres de la tribu se lancent à sa poursuite et chacun s'empare de ce qu'il peut saisir à la course. La chamelle est alors ramenée devant la porte de la tente. Un des parents du défunt s'approche, saisit son poignard et l'enfonce dans le cou de l'animal, en interpellant le mort par son nom : Un tel, prends ton Ḍaḥiyeh. Le sang doit être répandu par terre. La chamelle est ensuite écorchée, découpée, placée dans des marmites pour être apprêtée et mangée par les assistants. Si quelqu'un veut prendre un morceau et l'emporter, cela lui est permis, après l'avoir toutefois placé quelques instants sur le feu (cf. II Sam 2 16). Tout ceci doit se faire en dehors de la tente. Les entrailles de la victime sont jetées; les *Cherârât* (2) seuls, à cause de leur grande pauvreté, les ramassent et les mangent.

Les Bédouins n'expliquent pas leurs coutumes, ils se contentent de les conserver. Dans le cas présent, ils m'ont dit pourtant que, dans leur pensée, les habits placés sur la chamelle sont destinés au mort qui est nu et a besoin de vêtements; la chamelle doit lui servir pour accomplir son pèlerinage à la Mecque. Aucune notion d'expiation; s'il a péché, Mohammed intercédera pour lui; du reste la notion des peines futures ne paraît pas bien nette dans leur esprit, du moins quant à la durée.

*
* *

Une trace encore plus significative du culte rendu aux morts, c'est

(1) Cheikh des Beni-Sâkber.
(2) Tribu misérable originaire des hauts plateaux du Chérâ.

la vénération des Beni-Sakher pour leur ancêtre éponyme Sakher; le serment prêté en son nom est beaucoup plus sacré que lorsqu'ils jurent par Allah ou Mahomet. Avant de partir pour une razzia, ils lui immolent une chamelle ou plusieurs brebis afin d'obtenir son assistance. Le sang de la victime est répandu par terre, la chair est mangée.

*
* *

Les *ouélis* sont souvent visités; de là le nom de *mazâr*. Maints objets sont confiés à la garde du saint; malheur à quiconque oserait y toucher : immédiatement il tomberait foudroyé, ou du moins le malheur ne tarderait pas à l'atteindre. Ce n'est pas l'unique manière dont le Bédouin manifeste sa vénération envers le *faqîr;* les premiers-nés du troupeau sont immolés en son honneur, près de son tombeau, ou même à la tente du propriétaire qui les mange ensuite en famille.

Quand quelqu'un est malade, il se fait porter au tombeau du faqîr; on égorge une brebis ou un mouton; le malade prend le sang dans ses mains, et oint le tombeau pour obtenir sa guérison.

Lorsqu'on ne peut connaître la vérité sur un vol ou un assassinat par les voies ordinaires, on a recours à différentes pratiques.

Un vol a été commis. Le volé prend les (*merîr*) cordons de keffyhe de tous ceux qui sont soupçonnés et les porte au faqîr qui les place sous sa tête pendant la nuit; le matin il montre le *merîr* du coupable. Il l'a connu par inspiration « de Dieu ou du diable », pense-t-on.

Une autre pratique est appelée ولع النار, *l'épreuve du feu.*

Celui qui est plus ou moins officiellement chargé d'appliquer l'épreuve (مبلع), prend un fer rouge, le pose trois fois sur la langue de l'incriminé; si elle résiste à l'action du feu, l'innocence est démontrée. L'épreuve du feu est d'un usage assez fréquent; tout individu soupçonné est obligé de s'y soumettre; elle a plus de valeur aux yeux du Bédouin que n'importe quel serment.

RAPPORTS ENTRE LES TRIBUS

Les lois de l'hospitalité chez les Arabes sont justement célèbres : voici quelques traits récents à ce propos.

Un Bédouin tua, il y a quelques années, un membre des Beni-Sakher. Le meurtrier, ne connaissant point la famille de sa victime, entra précisément sous sa tente pour demander l'hospitalité. Pendant qu'il partage le repas des hôtes, on apporte le cadavre. Il n'y eut de la part des parents aucune parole de colère, aucune marque d'indigna-

tion, aucune allusion même, tant que le meurtrier fut sous leur protection, partageant avec eux le sel et le pain. Ce ne fut que lorsque le meurtrier fut retourné chez les siens qu'on lui réclama le prix du sang.

Le fait suivant s'est passé à la fin de juin dernier. Les *Ḥaouétât* résolurent une razzia contre les *Beni-Rašid* qui, de leur côté, s'étaient mis en chemin pour les piller. Les deux troupes se rencontrent, le combat s'engage; les Ḥaouétât tuent cinquante hommes aux Beni-Rašid qui prennent la fuite. Vigoureusement poursuivis par leurs adversaires, ils se voient sur le point d'être exterminés et demandent grâce : « Mettez-vous sous notre protection, » leur crient les Ḥaouétât. Ils reçurent alors les Beni-Rašid sous leurs tentes, leur donnèrent l'hospitalité et leur prêtèrent des chameaux pour retourner chez eux, à condition qu'ils renverraient les montures.

*
* *

Au diwan du R. P. Manfredi, curé de Mâdaba, les anciens nous racontèrent l'histoire suivante. Aux premiers jours de juin, les Beni-Sakher organisèrent une razzia contre les *Bešer* (1); ils étaient conduits par le frère de Trâd ben-Qama'an, brigand redouté entre tous les chefs des Soukhour, qui fut tué l'an dernier dans une expédition semblable contre les Beser. Arrivés sur le territoire de leurs ennemis, les Soukhour s'emparèrent facilement d'un troupeau de chameaux qu'ils se mirent en devoir de ramener promptement chez eux. A la première alerte, les Bešer se sont réunis et préparent leur plan de campagne. Quelques hommes montés sur des chameaux plus agiles, prenant un détour, iront couper la retraite aux pillards tandis que deux autres corps se présenteront sur les flancs de la colonne ennemie et que le gros de la troupe, arrivant à la poursuite, donnera le signal de l'attaque par quelques coups de feu inoffensifs. A l'heure dite, ces divers mouvements étaient exécutés : les Soukhour soudainement enveloppés jugent toute résistance vaine et se rendent à merci. Les Beser, beaucoup plus humains que les Bédouins moins avancés dans le désert, ont coutume, en pareil cas, de ne tuer que le chef de l'expédition. Mais on le cherche en vain; personne ne livre le secret et, après d'inutiles enquêtes, les vainqueurs offrent aux vaincus l'hospitalité. Comme on arrivait sous les tentes, un des Beser qui avait pris part l'année dernière au combat contre les Soukhour reconnut le frère de Trâd et le dénonça comme chef de la nouvelle entreprise;

(1) Tribu du désert oriental de l'*ouâdy Serḥân*.

mais celui-ci était désormais à couvert, protégé par les lois de l'hospitalité. On lui demanda cependant s'il aurait eu autant de générosité à l'égard d'un Bešer dans un cas semblable, en l'engageant à dire la vérité par les plus redoutables serments : « A partir d'aujourd'hui, répondit le Sakher avec sincérité, je jure que nous agirons de même avec vous; mais auparavant nous vous aurions tués jusqu'au dernier. » Les vaincus gardèrent leurs vêtements, mais durent livrer leurs armes et leurs montures. Pour leur permettre de rentrer chez eux, on leur fournit un chameau pour deux hommes, à charge d'en renvoyer le prix en argent dès qu'ils le pourraient. Les Soukhour engagés sur parole furent ainsi rendus à la liberté. De retour dans leur tribu, ils ont acquitté en hâte et fidèlement le prix convenu.

*
* *

Les razzias sont demeurées la pratique constante des Bédouins du désert de Syrie.

On se transporte parfois à une distance considérable pour surprendre par une marche rapide un campement sans défiance. Les Cherârât, tribu misérable et répandue un peu partout, servent d'espions et renseignent les assaillants sur les positions si souvent changées qu'occupent ceux qu'ils veulent surprendre. Le plus souvent les envahisseurs se divisent en deux groupes. Le premier est chargé d'enlever les chameaux et autre bétail tandis que le second, placé en embuscade, s'oppose aux retours offensifs de l'ennemi revenu de sa surprise. Le but n'est pas de répandre le sang, à moins qu'il n'y ait quelque vengeance à satisfaire, et nous venons de dire que les tribus situées plus avant dans le désert que les Beni-Sakher ne considèrent même pas ce brigandage comme une raison suffisante de verser le sang. Les Bédouins qui vivent en contact avec les civilisés ont conscience d'être devenus moins respectueux de la vie humaine que les Arabes qui ont conservé les anciennes coutumes. Au retour, le butin est partagé entre tous ceux qui ont pris part à l'expédition, mais le cheikh a le droit de choisir le lot qui lui convient.

Outre la razzia, l'Arabe fait parfois une guerre proprement dite : telle, par exemple, celle qui s'est élevée il y a quelques années entre les *Beni-Cha'alân* et les Beni-Sakher. Plusieurs ont pensé que les Beni-Cha'alân avaient obéi à de hautes influences. Ils vinrent en force jusqu'auprès de Mâdaba. « Ils étaient des milliers et des milliers, » disait le narrateur : « leurs tentes couvraient la terre comme des nuées de sauterelles. » Les Beni-Sakher, qui, huit ans auparavant, avaient

juré de détruire les chrétiens de Mâdaba, leur demandèrent assistance contre les agresseurs, confièrent à leur générosité leurs trésors et leurs femmes, et leur apportèrent leurs blessés quand le sort des armes les eut affaiblis.

Pour s'animer à la guerre, les Beni-Sakher avaient la ʿOṭfah (عُطْفَة). Sur un chameau caparaçonné, ils plaçaient la fille du cheikh, revêtue de ses plus beaux ornements. Les guerriers les plus vaillants se groupaient autour d'elle comme autour d'un drapeau. Elle, du haut de sa monture, les excitait, les encourageait, dirigeait en somme l'action et supportait naturellement le choc de la bataille. Les ʿAdouan s'emparèrent de la ʿOṭfah des Soukhour, et leur enlevèrent, par le fait même, le droit de s'en servir désormais à la guerre.

Les Beni-Rašid ont un drapeau orné de plumes d'autruche et d'amulettes : il est appelé *beïraq* (بيرق). Un guerrier monté sur un chameau le porte à la guerre. Les Beni-Saʿid avaient confectionné un beïraq semblable à celui des Beni-Rašid. Immédiatement ceux-ci leur déclarèrent la guerre, pour revendiquer leur droit exclusif touchant cette enseigne.

Tout autre est la bannière des Beni-Chaʿalân; ils lui donnent le nom de *merkab* (مركب). C'est un fagot de bois fortement lié avec une ceinture de cuir de chameau. Aucun arbre spécial n'est requis pour fournir la matière du *merkab;* toute branche d'arbre, pourvu qu'elle soit assez longue ($1^m,70$ à peu près), est apte à le composer. Le merkab réside toujours sous la tente du cheikh, étant l'emblème et la marque du pouvoir. Quand la guerre est déclarée, on habille le merkab avec des habits ordinaires; on l'orne de plumes d'autruche et d'amulettes; un guerrier le tient, monté sur un chameau. Quarante cavaliers l'entourent pendant la bataille, prêts à mourir pour le défendre. C'est le point de ralliement. S'ils le perdaient une seule fois à la guerre, ils seraient privés pour toujours du droit d'en avoir un autre.

*
* *

Le Bédouin ne cultive pas la terre. Le terrain labourable dont il est propriétaire est par lui loué chaque année à des fellahs du *Djébel el-Qouds* (montagne de Jérusalem), qui, à leurs propres frais, viennent ensemencer, moissonner, battre le blé; ils gardent quatre parties de la récolte, et donnent la cinquième partie comme redevance au Bédouin propriétaire du champ; c'est ce qui s'appelle, chez eux, donner la terre au cinquième (*khoms*). D'autres fois et plus fréquemment la terre est donnée au quart : d'où le nom de *mourabbaʿ* par lequel on désigne volontiers à Mâdaba le fellah cultivateur.

MORT

Quand un homme est sur le point de mourir, les voisins et les parents se réunissent, et les pleurs des femmes commencent, avec leurs lamentations. Chez les Arabes du Belqâ, elles s'égratignent la figure jusqu'à effusion du sang et déchirent leurs vêtements jusqu'à la ceinture. Les plus proches parents coupent une mèche de cheveux pour l'étendre sur le tombeau. Chez les Beni-Sakher les femmes ne se font pas d'égratignures, mais déchirent leurs vêtements et se mettent de la terre sur la tête (terre ou cendre du foyer).

Le cadavre est porté aussitôt à l'endroit de la sépulture, qui est quelquefois fort éloigné : Les Djaʿâlin portent leurs morts des bords de la mer Morte jusqu'à Hébron; les Taʿamereh viennent ensevelir les leurs au tombeau de Rachel. Avant d'être mis en terre, le cadavre est soigneusement lavé avec de l'eau chaude et du savon. Les Beni-Sakher frottent avec du sable à défaut d'eau le cadavre du cheikh seulement; mais les Ḥamaïdeh sont fidèles observateurs de ces pratiques. Après avoir fermé soigneusement toutes les ouvertures du corps, pour empêcher la souillure d'y pénétrer, on l'enveloppe dans un grand linceul blanc. Le tombeau est creusé en terre ; la profondeur doit égaler la hauteur du défunt. Chez les Djaʿâlin et les Taʿamereh, le mort est couché dans la fosse, sur le côté droit, le visage tourné au sud. Avec des pierres et du mortier on forme une espèce de voûte sur le cadavre, afin de l'isoler de la terre. La fosse est ensuite comblée ; quelques pierres accumulées indiquent l'emplacement de la tombe, auprès de laquelle sont égorgés des moutons et des chèvres; chacun des assistants mange ensuite et se retire. La grande immolation est réservée pour la fête du Ḍaḥiyeh, suivant qu'il a été rapporté.

Chez d'autres Arabes, et à Mâdaba, on n'égorge pas les moutons près de la tombe; après l'ensevelissement, les parents et les proches du défunt se réunissent, au campement ou au village, pour célébrer le défunt, consoler la famille et prendre part au repas, consistant en deux ou trois agneaux.

A Mâdaba, dix ou quinze jours après l'enterrement, un grand banquet réunit les parents du défunt; nombreux sont les moutons égorgés, car tous les habitants du village auront leur part. Ainsi se termine le deuil.

Si c'est une femme qui meurt, rien de semblable ne se produit. Pourtant, chez les Ḥamaïdeh, le cadavre est lavé avant d'être livré à la sépulture.

Succomber à la guerre ou dans une razzia, est glorieux pour l'Arabe. Ceux qui restent ainsi sur le champ de bataille sont ensevelis ou abandonnés en pâture aux bêtes sauvages selon que les survivants peuvent les enterrer ou en sont empêchés. Quelquefois, les ennemis rendent le dernier devoir aux restes mortels de leurs adversaires. D'ailleurs le manque de sépulture ne nuit en rien, dans leur esprit, au bonheur de leur existence future.

P. S. — La fête du Ṣaḥiyeh paraît offrir un double aspect : un sacrifice pour les morts; en immolant sa victime le sacrificateur dit : يا فلان دُونك ضحيّتك لا عورة ولا دورة والله وانا صادق Oh ! un tel, prends ta victime; point de cécité en elle, point de contorsion, (aucune maladie qui lui fasse remuer la tête) et, par Dieu! je suis véridique.

D'après Ibrahim Atoual, le Ḍaḥiyeh, chez les Arabes, est aussi parfois ordonné à l'expiation des péchés. La sacrificateur dit alors :

يا الله اقبل ضحيّتي : O Dieu, reçois ma victime! Tout doit passer par le feu, même les pieds et les entrailles qui sont jetés.

Jérusalem.

Fr. Antonin Jaussen.

RECENSIONS

Commentarius in Deuteronomium auctore FRANCISCO DE HUMMELAUER, S. J.; in-8° de 578 pp. Paris, Lethielleux, 1901.

Les petits livres ont leurs destinées, les collections importantes ont aussi les leurs. Tandis que naguère dans le second volume du *Cursus Scripturae sacrae*, le R. P. Cornely consacrait environ cent cinquante pages à établir par le dehors l'authenticité, l'intégrité, la mosaïcité du Pentateuque, le R. P. de Hummelauer, arrivé au terme de ses commentaires sur la Thora, opine dans le même nombre de pages que la composition du Pentateuque n'a pas été l'œuvre d'une époque, mais de plusieurs siècles (p. 156).

La théorie proposée est nouvelle; elle étonnera les observateurs superficiels qui s'en tiennent au bloc intangible; elle fera sourire les critiques. Nous voulons cependant l'examiner en toute gravité comme un effort sérieux pour résoudre une question qui s'impose de plus en plus à notre attention. Il faut le dire : tout est sympathique dans la tentative du R. P. et dans la manière dont il présente les faits. Sa franchise d'abord : le jésuite allemand, comme le dominicain espagnol (1), constate la stagnation des études exégétiques : c'est une lacune de deux siècles qu'il lui faut combler : « duorum fere saeculorum nobis laeuna explenda est » (p. 3); et c'est en vain qu'on demanderait la solution des problèmes critiques aux anciens qui ne les ont pas soupçonnés : « eas quaestiones, quae nostro tempore gravissimae agitantur, fere ignorant, quod a nemine moverentur nec moveri possent quo aevo critica studia sopita jacerent » (p. 2 s.). Voilà de quoi réjouir les sincères : on ne se guérit de ses fautes qu'après les avoir confessées et il ne suffit pas de crier sur les toits que les catholiques ne peuvent être en défaut sur aucun point. L'auteur prétend user sans fausse timidité de la liberté que nous laissent la Tradition et l'Écriture. Il cite ceux des anciens qui se sont exprimés largement, et le jésuite allemand Pererius entre autres : « Placet etiam mihi eorum sententia, qui existimant hoc pentateuchum longo post Moysen tempore, interiectis multifariam verborum et sententiarum clausulis veluti sarcitum et explicatius redditum et ad continuandam historiae seriem melius esse dispositum ». Pourquoi ne serait-il pas permis de suivre sans crainte l'exemple des anciens (p. 6)? La vraie réponse est sans doute dans la lacune des deux siècles! Quand on renonce à l'étude approfondie, on ne voit plus les aspects variés d'un problème que comme une masse confuse. Le Pentateuque est tout entier de Moïse ou il n'a rien de mosaïque. On ajoute des considérations tirées de la politique : les concessions sont fatales; si on cède sur un point, il faut tout abandonner. Puis un instinct traditionnel très légitime, mais qui ne distingue pas entre les traditions ecclésiastiques et les affirmations impudentes des Juifs dont on sait aujourd'hui à n'en pas douter qu'ils n'ont reculé devant aucune supercherie littéraire pour se grandir dans l'opinion des Gentils. Enfin une préoccupation outrée d'apologétique : la foi en Jésus-Christ eût dépendu pour un peu des titres littéraires

(1) Voir au Bulletin : Travaux espagnols.

de Moïse. Le P. de Hummelauer met toutes choses au point. Les Hébreux n'étaient pas des critiques, quoique les Juifs aient essayé de nous le faire accroire. En recevant leurs livres sacrés, l'Église de Dieu n'a pas reçu leurs traditions sur le mode de leur origine et de leur préservation : « haec doctorum virorum investigationi relicta » (p. 108)... « Religio christiana non item, atque religio mosaica, factis nititur in pentateucho narratis; imo ipsius auctoritatis Christi messiae argumenta non necessario e pentateucho sunt repetenda » (p. 109)... L'étonnant est qu'il ait fallu dire ces choses et que le P. de Hummelauer ait eu besoin pour les dire d'un courage peu commun, et qu'on soit tenu de lui en faire un mérite! Au surplus l'auteur a dédaigné la tâche facile de mettre en latin le dernier système régnant : il a lu et relu les pièces, il a des vues absolument personnelles et originales sur la composition du Pentateuque et en particulier du Deutéronome; c'était son droit et même son devoir de les produire; il l'a fait, mais avec une modestie non affectée : il sent très bien la difficulté du sujet et peut-être soupçonne-t-il les points faibles de sa construction... C'est ce système nouveau et ingénieux que nous devons exposer.

Le Deutéronome est au cœur de la question du Pentateuque. Aussi le R. P. a toujours renvoyé ses conclusions définitives sur la Thora après l'étude du Deutéronome. L'analyse des différentes pièces de ce livre ne peut faire doute pour personne. Le R. P. concède son autonomie : il est encadré dans l'ouvrage historico-législatif qui comprend Ex.-Num.; cet ouvrage est représenté ici par Deut. **1** 1—3 et **31** 14—**34** 12. Il reste 1°) le corps de lois (*collectaneum*) **12** 1-**26** 15; 2°) le premier discours historico-exhortatoire **1** 6—**4** 40; 3°) le deuxième discours exhortatoire **4** 44—**11** 32 auquel on peut joindre facilement les bénédictions et les malédictions **28**; 4°) différents points relatifs à l'exécution de la Thora et à l'alliance **26** 16—**27** 26 et **29** 1—**31** 13.

Ces divisions reconnues, les critiques étaient unanimes à considérer le corps de lois comme le noyau et la raison d'être du Deutéronome; pour en urger l'observation, on avait composé une exhortation pressante (**4** 44—**11** 32), précédée elle-même d'une introduction **1** 6—**4** 40, et on avait fait suivre les lois de l'histoire de leur promulgation. Plusieurs critiques, surtout *ex professo* M. van Hoonacker, ont soutenu que tout ce bloc était de la même main (1). Mais du moins l'affinité du style entre la seconde introduction et les lois est si complète, que des critiques très indépendants mais modérés, Kuenen, Driver, König, en dernier lieu Bertholet, n'ont pas hésité à reconnaître le même auteur (sauf quelques détails) de **5** à **26** 15.

A ce système le R. P. oppose : le corps de lois **12** 1—**26** 15 n'est pas de Moïse, mais de Samuel; le passage **26** 16—**27** 26 est de Josué. La thora véritable, l'œuvre de Moïse, c'est essentiellement le Pentalogue ou les cinq lois inculquées **6** 1—**7** 11, avec un préambule (**5**), une exhortation (**7** 12—**11** 32) et une sanction (**28**). On ne voit pas très bien de qui est le premier discours. A la fin se trouve une restitution de l'alliance (**29** 2—**31** 13) qui se compose de discours de Moïse avant et après la lacune — où l'on devait précisément raconter la cérémonie (**29** 28). Ce dernier point demande une explication immédiate. On se souvient que, dans son commentaire des Nombres, l'auteur a supposé que les Israélites avaient apostasié en masse à Cadès. On aurait soigneusement supprimé des livres saints le récit de cette apostasie. Au pays de Moab tout se retrouve en bon état. Ce n'a pu être qu'au moyen d'une seconde alliance dont on a logiquement fait disparaître toute trace, mais que le R. P. restitue à l'histoire. Il n'est pas d'ailleurs le premier à soupçonner la grave lacune. Le rédacteur avait

(1) L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome, Louvain, 1889.

bien senti qu'en cet endroit les choses n'étaient pas naturelles. D'où son soupir (29 28) destiné désormais à une certaine célébrité, — comme contresens.

Mais le corps de lois? pourquoi n'est-il pas de Moïse? pourquoi est-il de Samuel? Il est de Samuel parce qu'il convient à son temps, et que cela est écrit en toutes lettres (I Reg. 10 25 (I Sam. hebr.). Il n'est pas de Moïse parce qu'il n'est conforme ni à ce qui se passait au temps de Moïse, ni aux lois mosaïques elles-mêmes. Au temps de Moïse, du moins dans les derniers jours, après la réconciliation solennelle (supposée), tout se passait régulièrement : l'auteur du corps de lois dit expressément que de son temps chacun fait à sa tête. Moïse tenait à l'unité d'autel : l'auteur du corps de lois tolère les autels privés, et par autels privés l'auteur entend des autels où on offrait des sacrifices pour tout le peuple (pro universo populo, p. 31). Viennent ensuite les arguments rebattus qui montrent les divergences les plus notables entre le Deutéronome et les autres codes, touchant les dîmes, les premiers-nés, les parts des victimes, la nature de la victime pascale, la situation des Lévites, les rapports des prêtres et des Lévites, les divergences dans les villes de refuge, etc. Ces objections ont été jusqu'ici mal réfutées : on le prouve en montrant combien sont insuffisantes les solutions de dom Calmet. Il eût été plus juste de citer celles du P. Cornely qui avait la prétention de résoudre, et sans effort, ces mêmes objections modernes que dom Calmet ne soupçonnait que vaguement. Évidemment le R. P. de Hummelauer ne peut avoir la pensée de nous dissimuler que ses conclusions sont diamétralement opposées à celles de son confrère et collaborateur (1), mais où est l'inconvénient ou l'inconvenance?

Un pareil fait est tout à l'honneur de la Compagnie de Jésus et une preuve de la liberté scientifique qu'elle laisse à ses écrivains. Ce dont il faut louer le R. P. sans réserve, c'est de renoncer aux arguties destinées au bon public; c'est en vain qu'on alléguerait de petites retouches : « tota collectanei indoles est postmosaica » (p. 30). Cette déclaration est grave, et s'il est assuré que l'auteur en a pesé les termes, il s'est sûrement mépris sur les conclusions qu'on en tirera fatalement. Il compare le Deutéronome au reste de la législation et le déclare postérieur parce que les mesures prises sont plus douces. Ce sont des adoucissements aux lois antérieures. Tout le monde conclura de ce seul fait : donc le Deutéronome est antérieur à ces autres lois, car toute l'histoire de l'évolution juive nous montre la loi devenant avec le temps plus complète, plus précise, plus centralisante. Et ce n'est pas le seul exemple de ce processus, pour ainsi dire fatal, jusqu'au moment des révolutions qui remettent tout en question. Aussi bien l'auteur ne pouvait se dérober ici à l'examen du problème si nettement posé par les critiques. En dehors du Deutéronome il y a deux corps de lois bien différents — nous disons deux corps de lois pour simplifier, — le petit Code de l'alliance (Ex. 21-23) et le Code sacerdotal. Quelle est la position du Deutéronome par rapport à ces deux corps de lois? Actuellement le plus grand nombre des critiques répond sans hésiter : le Deutéronome a connu le petit Code, non le Code sacerdotal actuel, et la réponse paraît certainement juste, sans aucun préjudice pour l'extrême antiquité des lois contenues dans le Code sacerdotal. Le R. P. la conteste : mais combien insuffisante est son argumentation, lorsqu'il établit seulement que le Deutéronome a connu certaines lois du Code sacerdotal... Et bien fin qui saura ce que l'auteur pense du Code sacerdotal (P)! La question est nettement posée : *Liceat ne libri*

(1) Cf. Cornely, Introd. spec. I, p. 129 s. : Tam arcte omnia in Deuteronomio cohaerent, ut unum sine altero repudiari nequeat et ut omnia ab eodem scriptore conscripta sint dicenda. Atqui certissimum est, quam plurima in Deuteronomio legi, quae, eo dumtaxat tempore dici et scribi potuerunt, quo populus recenter ex Aegypto egressus sedes suas in terra promissa nondum occupaverat. Ergo mosaica aetate et a Moyse ipso conscriptum est.

bipartiti unum discernere fontem P qui potissimum fuerit liber legum? » (p. 145). Je n'ai point su si vraiment c'est permis, et il semble bien qu'il y a là aussi une lacune; elle a sans doute coûté à l'auteur un soupir, mais aucune glose n'en trahit ingénument le secret.

Quoi qu'il en soit du corps de loi — qui n'est pas la Thora, — revenons à cette Thora proprement dite, l'œuvre génuine du grand législateur, le Pentalogue. Que trouve-t-on dans le Pentalogue? Le précepte d'aimer Iahvé ou la monolâtrie (Deut. 6 4-13); la prohibition de l'idolâtrie (6 14 s.); la défense de tenter Dieu (6 16); une recommandation générale d'observer tous les commandements (6 17-25); l'ordre d'exterminer les nations cananéennes (7 1-10). Et c'est tout.

Assurément il faut donner toute la législation juive, y compris le Talmud, pour l'adorable précepte d'aimer Dieu. C'est toute la loi, et c'est digne de Moïse. Mais l'idolâtrie est un terme fort inexact; le texte ne condamne pas les images, il exclut seulement les dieux étrangers; c'est le même commandement que le premier. Les deux suivants sont généraux, le dernier est temporaire. Voilà une Thora vite composée.

Et surtout est-il possible d'attribuer à deux auteurs différents l'introduction parénétique et le corps de lois? Wellhausen l'a fait. C'est une autorité. Mais combien d'autres sont d'avis contraire! Finalement le P. de Hummelauer cède à l'évidence. Et comme il est peu probable qu'un législateur se forme le style sur un sermon, on en arrive à supposer que Samuel a retouché le tout... mais dans quelle mesure? tout le sermon est tellement imbibé de cette phraséologie spéciale! Ici il faut citer : « Quae fuerit in magna illa strage, qua arca a Philistaeis capiebatur, sors autographi Thorae, quod Moyses prope arcam reposuerat, ignoramus. Potuit illud etiam ipsum in potestatem venire Philistaeorum, postea vel restitui vel amitti. Potuit illud, arca in castra Hebraeorum devecta, penes tabernaculum relinqui, cum eo vagum circumferri, negligi, defigurari, deperdi. Potuit igitur Samuel, antequam sua thorae insereret, illud sapienter inire consilium, ut novum exararet apographum, quod suis auctum in locum autographi Moysis succederet, potuit illud e Moysis stilo, qui fortasse tum esset archaicus neque satis perspicuus, transferre in stilum suum, ita ut iam unus esset et apographi stilus et collectoris. Haec fieri potuere, haec facta non esse nullum nobis est jus affirmandi... » (p. 119). En français : nous ne pouvons pas garantir que nous ayons dans le Deutéronome (peut-être excepté les cantiques!) une seule ligne telle que Moïse l'a écrite.

Quant au reste du Pentateuque, Moïse a dû écrire les lois quand Dieu les promulguait et il a du moins approuvé les histoires antérieures du Jahviste et de l'Élohiste que l'auteur ne refuse pas de distinguer sans s'expliquer trop clairement (p. 153).

Ici l'auteur accepte pleinement les droits de la critique, pourvu qu'elle soit modérée. Les lois de Moïse n'avaient même pas toutes la même autorité : « etenim collectaneum explicituri demonstrabimus, non omnes Moysis leges habitas esse aequalis inter se auctoritatis » (p. 77). A plus forte raison étaient-elles réformables, lorsqu'elles ne convenaient plus aux circonstances du temps. Et encore à plus forte raison pouvait-on les développer dans leur propre sens. Dans ce cas on ne se faisait aucun scrupule de les attribuer à Moïse lui-même et à une révélation faite au législateur. Cette perspective est admise, avec exemples à l'appui : la mer d'airain avec sa base (Ex. 30 17-21, 31 9, 35 16, 39 39, 40 7. 11. 28; Lev. 8 11); les collectes, les règles sur l'huile d'onction et les parfums. Pour qui admet que le corps du Deutéronome a été mis tout entier dans la bouche de Moïse, pour transformer sa propre loi en alléguant son autorité, ce sont là vétilles légères : « Verum enimvero, si auctores

illi, quorum leges collectaneum habet, potuere impune producere Moysen pronuntiantem eas leges, quas ipsi edebant aut certe plurimum mutabant, cur non potuerint alii legibus suis, quibus Moysis leges complebant, praefigere verba : « Locutus est Iahve ad Moysen »? (p. 148). L'illation est sans doute légitime : c'est un *decrescendo*.

Le problème de la composition du Pentateuque est, de l'aveu de tous, des plus ardus, et, à dire le vrai, insoluble, si on veut aller trop loin dans les détails et être tranchant dans les affirmations. Peut-être cependant estimera-on que l'auteur a grossi la difficulté. Le grand reproche qu'on faisait à la critique, c'était de dissoudre en menus fragments ce qu'on avait pris pour une œuvre d'une seule venue. A l'unité organique d'auteur, la critique a substitué l'unité organique d'une évolution logique et continue, ce qui est encore une unité. Pour le P. de Hummelauer, suivant en cela Klostermann, il pense échapper au système des sources en peignant en noir les crises lamentables traversées par la thora et peut-être aussi en exagérant la liberté prise par le rédacteur définitif. Nous nous associons volontiers aux expressions pittoresques qui caractérisent le début de cette longue histoire littéraire : quand on faisait selon son bon plaisir même en matière de sacrifices, on ne suivait pas des règles trop rigoureuses en copiant les manuscrits ! (p. 78). Mais avec le temps, le respect s'est augmenté pour ces vénérables témoins de l'antiquité, et l'auteur ne peut pas prouver que les rois les plus impies aient osé jeter au feu les anciennes archives nationales. Pour ce qu'ils regardaient comme le pamphlet du jour (Jer. 36 23 ss.), le cas est différent. Les rédacteurs du temps de l'exil ou après la restauration ont fait de leur mieux pour conserver ce qu'ils pouvaient harmoniser sans trop de heurts. Nous croyons donc le tableau du R. P. trop assombri lorsqu'il s'exprime ainsi sur le texte définitif : « Non, quem varii redactores cum bona pace veluti acu pinxerint, sed quem incendiis et concisionibus creptum et in sexcenta fragmenta disiectum arduo, ingrato et utique imperfecto labore quidam restituerunt » (p. 139). Quoi qu'il en soit, le Pentateuque existait au temps d'Esdras. Mais conglomérat de lois successives, il était très difficile à appliquer. Ici encore il y a de l'exagération, à moins qu'une comparaison n'ait mal exprimé la pensée de l'auteur. La situation ne ressemblait pas même de loin à celle d'un Français obligé de suivre à la fois les lois de l'ancien régime et le Code Napoléon (p. 106).

En disant : « Habebantur tum in thora, i. e. in pentateucho, legum apparatus duo, diversis temporibus accommodati, quorum neuter accuratius congruebat necessitatibus aevi, quod post exsilium fuit » (p. 105), le R. P. s'expose au mécontentement des deux partis. Les critiques s'étonneront que les dernières lois du moins n'aient pas été appropriées au temps et affirmeront que les temps postérieurs à l'exil sont précisément les seuls auxquels le Pentateuque ait pu s'appliquer autant qu'il pouvait l'être. D'autres seront froissés qu'une loi divine ait créé une situation si étrange. A ces derniers le R. P. répond par l'autorité de S. Pierre (Actes 15 10).

Chaque loi était bonne quand elle a été dictée par Dieu ; seul le conglomérat rendait le fardeau insupportable ; Dieu l'avait permis pour que les Juifs comprissent bien que leur loi n'était pas définitive et pour orienter leurs espérances vers l'avenir : c'est la dix-huitième et dernière conclusion : « Postquam scripta illa, disiecta primum et defigurata, in unum tandem coaluere pentateuchum, defecere prophetae vivae thorae interpretes, litera mortua thorae facta Iudaeis intolerabile onus viam stravit novae legi novoque foederi per messiam sanciendis » (p. 107).

Nous n'avons fait qu'esquisser les grandes lignes du système du P. de Hummelauer. Quoiqu'il insiste beaucoup plus sur le Deutéronome que sur l'ensemble du Pentateuque, son mérite est d'avoir résolument proposé une théorie historique de la com-

position de la Thora. Sa bonne volonté est extrême : « non eo continemur, ut argumentis opponamus argumenta : systema obiicimus systematibus, et coniecturas coniecturis, omni armorum genere dimicamus » (p. 62). Il invite les autres à faire mieux que lui : « ipse enitere, ut firmiora illis substituas » (l. l.). Nous avons déjà indiqué en passant quelques points vulnérables; nous sera-t-il permis de porter un jugement d'ensemble sur la méthode? Le principe général en est assuré : l'auteur tente de concilier les droits de la tradition et du texte sacré avec les prétentions de la critique. Mais il y a lieu de tenir compte aussi de l'observation du Sauveur : le vin nouveau fait éclater les vieilles outres. Les conclusions de la critique moderne, pour suivre l'autre comparaison, ne doivent pas être adaptées à des lambeaux d'anciens systèmes; il faut voir ce qu'exigent les principes et leur donner satisfaction, mais en les considérant en eux-mêmes, non tels qu'ils se reflètent dans des fragments de système après qu'on a tout brisé. Parlons clair. Le P. de Hummelauer reconnaît la nécessité de ne pas s'en tenir à une exégèse trop littérale; les mots ne doivent pas être pris dans leur matérialité brutale. Le corps de lois du Deut. est placé dans la bouche de Moïse, cela n'importe pas; et à plus forte raison peut-on attribuer à des siècles postérieurs ce que, d'après le texte, Dieu a dit à Moïse. Cette hardiesse est-elle excessive? Quelques-uns le penseront. En tout cas, une fois cette liberté prise, pourquoi l'auteur est-il, pour le dire dans l'argot du temps, hypnotisé par certains autres textes? Le voici qui rencontre le texte du Deutéronome (**31** 9) : Moïse a écrit cette thora... impossible de passer. Il faut que ce texte soit rigoureusement vrai. Disons donc que cette thora n'est pas le corps de lois qui pour tout le monde est le noyau du Deutéronome.

Mais il faut trouver une autre thora... et, faute de mieux, on aboutit au Pentalogue qui ne contient guère qu'un commandement.

Et le corps de lois? il n'est pas de Moïse, mais d'un temps beaucoup plus récent : le P. de Hummelauer s'en convainc par la seule critique interne. Fort bien, mais qu'en dira-t-on? Heureusement qu'à ce moment même on rencontre un texte. Tout est sauvé! « Ecce incidimus in textus I Reg. (I Sam.) **10** 25... *Collectaneum Deut.* **12** 1—**26** 15 *non est Moysis, sed Samuelis auctoris.* Id ut concedamus ipsa sacri textus reverentia adigimur » (p. 35). Cette manière ne rappelle-t-elle pas une autre parole de l'Évangile? et quoique l'auteur ait improuvé justement l'extrême attachement aux traditions rabbiniques, n'est-ce pas avaler le chameau et reculer devant le moustique? La pensée de Deut. **31** 9 est sans doute que le Deutéronome est l'œuvre de Moïse, non un prétendu pentalogue que le R. P. a eu tant de peine à y découvrir après tant de siècles. Mieux vaut laisser à Moïse toute son œuvre dans sa substance que de prendre un terme dans le sens le plus étroitement littéral — pour concéder ensuite que cette partie même qui tombe seule, mais absolument, sous l'affirmation du verset, a été réécrite par Samuel dans son propre style.

Et ne pourra-t-on pas objecter à l'auteur qu'en somme il est peu conforme au respect qu'il professe pour la véracité du texte sacré de prétendre qu'on a mis dans la bouche de Moïse (**12** 1 ss.) une caractéristique de son temps qui ne convenait nullement à cette époque? Lorsqu'on attribuait à Moïse des lois complémentaires ou modificatrices, on entendait l'autorité législative, se plaçant dans la perspective du contrat essentiel d'où découlaient tous les droits et les devoirs. Mais ici le R. P. affirme que tout allait très bien au temps de Moïse, que tout s'y passait selon la plus ponctuelle régularité... et le texte lui fait dire que chacun agit à son gré... Ce premier pas suffisait d'ailleurs à fausser l'intelligence de tout le livre. Le Deutéronome vise presque uniquement l'unité du culte : en l'attribuant à Samuel on lui fait tolérer des autels privés où l'on sacrifiait pour tout le peuple.

Pourquoi le R. P. a-t-il accepté cet étrange parti? Parce qu'il n'a pu renoncer à l'imagination des vieilles images : tout Israël groupé en rang sous ses tentes, l'ordre parfait des sacrifices, les dénombrements à une unité près, chaque Israélite pouvant à un moment donné reprendre son rang d'après son numéro matricule. Et d'autre part la critique réclamait. Jérémie et Amos ne semblaient pas s'être fait une si haute idée du mécanisme articulé de la vie dans le désert. Et c'est pourquoi le P. de Hummelauer a produit sans sourciller son hypothèse, devant laquelle pâlissent les plus effrénées fantaisies de la critique la plus hardie : une apostasie de près de quarante ans, pendant laquelle tous les liens sont rompus, une nouvelle alliance dans Moab qui remet toutes choses dans l'ordre admirable du Sinaï. Seulement les pages manquent; entre les deux coups de baguette de Moïse à Cadès, quarante ans se sont passés dont l'histoire a disparu. Pourtant d'où vient que dans ce grand retour on n'a même pas songé à la circoncision (Jos. 5 2 ss.)?

Ce ne sont point là des chicanes ni des plaisanteries déplacées. La question est très grave. Il s'agit de la méthode que nous devons embrasser pour ne rien abandonner de nos principes sans nous mettre hors des lois de la critique. Puisqu'il est reconnu que le Pentateuque n'a été composé tel qu'il est qu'au temps d'Esdras, qu'il est l'œuvre des siècles, que les lois se sont complétées et ont été modifiées, on admet dans le fond les expressions que nous avions suggérées, de fiction législative et d'histoire idéalisée. Dès lors pourquoi ne pas chercher directement d'après les textes l'histoire normale? Par là nous n'entendons nullement une histoire purement naturelle. La révélation divine est là et le doigt de Dieu. Mais on les reconnaîtra d'autant plus aisément qu'on sera dispensé d'admettre une action divine décidément trop contraire à ce que nous pouvons maintenant connaître du passé. L'action divine se manifeste dans l'histoire comme dans les âmes. Rien n'égale à certains moments sa toute-puissante efficacité; jamais elle n'est désordonnée et pour ainsi dire contradictoire à elle-même.

Par histoire normale nous n'entendons pas non plus un progrès continu. L'évolution historique ne connaît guère moins de régressions que de pas faits en avant, et néanmoins tout marche sur une certaine ligne dont on peut suivre les courbes. D'après ces lois ordinaires et sans même alléguer l'intervention de Dieu, on peut admettre que, sous l'empire d'un homme de génie, les Institutions ont acquis parfois une précision et une ampleur supérieures à ce que pouvaient exécuter les âges suivants. Mais il se pourrait aussi que l'œuvre immortelle ait consisté à donner leur orientation nouvelle à des usages anciens, à créer dans un peuple une âme religieuse. C'est à voir. Nous sommes tellement habitués à considérer le Pentateuque comme un ensemble de lois données du haut du ciel à un peuple qui était l'idéale *tabula rasa* des psychologues que si le Pentateuque n'est pas de Moïse, il ne lui reste réellement plus rien.

Le Deutéronome n'est pas de Moïse, dit le P. de Hummelauer; — ni le Code sacerdotal non plus et à plus forte raison, disent les critiques; — lui laissera-t-on le Code de l'alliance, ou au moins le Décalogue? On devra, selon nous, lui laisser beaucoup plus. La Thora est un ensemble de lois sur les sacrifices, le sacerdoce, la distinction des choses pures et impures, les vœux, les impuretés contractées par le contact des morts ou des lépreux, les alliances matrimoniales, l'hérédité, les coutumes agraires, la loi du sang, etc. Voudrait-on, si Moïse n'a pas écrit la thora, que tout cela soit postérieur à Moïse? Mieux vaudrait cent fois dire que tout cela lui est antérieur de mille ou de deux mille ans. Mais tous ces usages, en partie communs à tous les Sémites, en partie propres aux Sémites nomades ou demi-nomades, Moïse les a connus et agréés de la part de Dieu. Il a surtout gravé dans tous les cœurs le sou-

venir des bienfaits de Iahvé, dieu des Israélites, mais Dieu du monde, puisqu'il avait triomphé de la puissance des Égyptiens. Et en contractant avec ce Dieu une alliance solennelle on mettait sous la mouvance du grand devoir tous les usages antiques. Ce qui était contraire à la fidélité due à Iahvé devait être éliminé; ce qui s'accordait avec son culte était sa loi même et une occasion de lui témoigner de l'obéissance. Qu'on cherche si l'on veut à compter les lignes écrites par Moïse : il n'aurait pas écrit une lettre de la Thora qu'elle serait encore à jamais son œuvre. Mais nous ne préjugeons rien; la question littéraire, si différente de l'autre, reste entière et sera résolue — autant qu'il est possible de le faire — sur le terrain de sage liberté où le R. P. de Hummelauer l'a placée. Ce sera son honneur.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

Genesis übersetzt und erklärt, von Hermann Gunkel, or. Professor an der Universität Berlin, in-8° de LXXIV-450 pp. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1901.

Ce commentaire de la Genèse par M. Gunkel est l'ouvrage le plus original qui ait paru en Allemagne depuis l'œuvre magistrale de Dillmann. Dans Holzinger, on peut dire, presque avec Bossuet, qu'on entend toute l'école..... de Wellhausen. Ici les résultats de la critique littéraire de cette école sont mis à profit, mais — sauf pour le Code sacerdotal sur lequel tout le monde est d'accord — l'auteur se place en somme à un point de vue différent. On s'est occupé surtout des livres, il va aux choses; on a discuté sur les différents auteurs, il scrute les origines de la tradition orale; les renseignements philologiques, archéologiques, géographiques, cédant le pas à l'analyse des idées, surtout des idées religieuses.

Avant de descendre à des points particuliers, nous devons ouvrir une parenthèse. Il est devenu très difficile de rendre compte des ouvrages protestants. Parce que nous avons cru reconnaître dans M. Harnack les accents d'une âme religieuse, nous avons été flétris en plusieurs langues par le R. P. Fonck, S. J. Cependant peut-être ne refuserait-on pas des sentiments religieux même à un idolâtre. Cela ne préjuge rien sur la valeur objective des concepts religieux. Malgré tout, nous sommes résolus à ne pratiquer envers personne le dénigrement systématique. Sur la doctrine, nous faisons toujours les plus expresses réserves. Mais nous ne croyons pas nécessaire d'opposer une réfutation à chaque point qui paraîtrait choquant pour les opinions courantes. Les recensions deviendraient impraticables, et cependant ce sont les catholiques surtout qui sont intéressés à savoir quels mouvements en sens divers se produisent dans la critique protestante. Nous demandons à être jugé d'après ce que nous écrivons en notre nom propre, non d'après les informations que nous transmettons en vue du bien général et comme stimulant au progrès des études.

Revenons à la Genèse de M. Gunkel. Son introduction, très étudiée et considérable, contient les paragraphes suivants : 1. La Genèse est un recueil de légendes. 2. Différentes sortes des légendes de la Genèse. 3. Forme artistique des légendes de la Genèse. 4. Histoire de la transmission des légendes de la Genèse dans la tradition orale. 5. Jahviste, Élohiste, Jéhoviste, les recueils plus anciens. 6. Code sacerdotal et rédaction définitive.

Il faut le dire aussi de M. Gunkel : il a l'âme religieuse. De plus c'est un artiste. Nous sommes loin du froid rationalisme qui ne lisait que pour s'en moquer ces pages incomparables. Gunkel y verrait plutôt avec Fénelon l'aimable simplicité d'un monde naissant. Il ne dissimule pas ce que ce genre littéraire a d'initial par rapport à

notre esprit mûri, compliqué, empreint d'idées scientifiques. Mais il pénètre *con amore* dans la pensée du conteur ancien, et s'il est obligé pour cela de disséquer minutieusement chaque histoire, il y met une sorte de piété filiale et comme pour communiquer son sentiment très vif de la beauté naïve des récits. La simplicité des moyens mis en œuvre paraîtrait pauvreté, si l'effet n'était si puissant; la candeur serait jugée enfantine, si on pouvait se dérober au charme qui étreint. Une sympathie à la fois si raisonnée et si attendrie, telle qu'elle se dégage de cette délicate critique littéraire, est une nouveauté au sein de l'érudition livresque qui domine aujourd'hui. De cela il faut féliciter Gunkel sans réserve.

Le mot de légendes soulèvera plus de difficultés. Pour Gunkel, la Genèse est un recueil de légendes. Si on a refusé de le reconnaître, — nous donnons ici son argumentation, — c'est qu'on s'obstinait à confondre la légende avec le mensonge. La légende ne ment pas; c'est une sorte de poème. Or si l'Ancien Testament dans ses inspirations religieuses les plus élevées a pu se servir de la poésie, pourquoi pas de ce genre de poésie? Le récit poétique est plus propre à servir de véhicule aux pensées religieuses; la Genèse est un livre plus religieux que le livre des Rois. Ce qui prouve que la Genèse est bien un recueil de légendes et non une histoire proprement dite, c'est que la légende, au contraire de l'histoire, se produit et se transmet sans le secours de l'écriture : or il en est ainsi des récits de la Genèse, comme le prouvent les variantes des récits. — L'histoire s'occupe des grands intérêts publics, la légende se délecte dans les récits populaires et les détails de la vie de famille. L'histoire suppose une transmission des témoignages jusqu'aux faits; depuis les découvertes modernes nous savons qu'Israël est un peuple relativement jeune qui n'a pu remonter aux origines de l'humanité par une série de témoins fidèles; Israël est séparé des patriarches eux-mêmes par les quatre cents ans de son séjour en Égypte. — La légende raconte des choses impossibles, l'histoire suit le train normal. Qu'on compare la révolte d'Absalom, qui est une histoire, à la légende du déluge. Chez les autres peuples nous nommons légendes ce qui a ce cachet littéraire, pourquoi ne pas accepter ici ce terme? La légende, comme la poésie, veut plaire, élever, enthousiasmer, toucher; c'est calomnier ces charmants récits et les traiter en barbares que de les prendre pour de la prose historique.

Il va sans dire que ces raisons sont plus fortement motivées dans l'introduction de Gunkel que dans cette froide et brève analyse. Même en les pesant très attentivement on ne peut leur accorder une portée absolue. Ou plutôt la question importante est peut-être moins de savoir si la Genèse appartient au genre littéraire des légendes que de savoir s'il s'agit de légendes historiques ou non. Car le genre mixte existe certainement; M. Gunkel le reconnaît et il ne refuse pas à certaines légendes un fondement historique. Dans certains cas, assez rares il est vrai, le genre littéraire importe peu pour la parfaite exactitude des faits. Personne ne donnera moins de valeur au témoignage de saint Marc qu'à celui de saint Luc quoiqu'il affecte moins la forme de l'histoire proprement dite. Et s'il s'agissait de mentir, l'histoire officielle ne le céderait à aucun genre.

Gunkel a donc dû poser très nettement le problème des différentes sortes de légendes. Une distinction s'impose entre les légendes du monde primitif et celles des patriarches. Chez les autres peuples les histoires primitives sont l'histoire des dieux et par conséquent des mythes. Ces mythes existaient chez les autres nations, ils ont dû être connus d'Israël et pénétrer chez lui. Mais la religion de Iahvé, tournée dès l'origine vers le monothéisme, était peu favorable aux mythes, car pour avoir une histoire de dieux il faut au moins deux dieux. Les mythes ont donc été trans-

formés dans Israël. Le mythe est un événement actuel grossi et transporté dans les temps primitifs : le printemps suggère l'idée de la création, une inondation devient le déluge universel. C'est la réponse aux questions que se pose l'esprit sur l'origine des choses, c'est la philosophie et la théologie du temps. — Assurément, mais il semble bien qu'à certaines questions l'esprit humain, nulle part ailleurs, n'a su faire de réponse convenable. Pour nous, nous n'hésitons pas à attribuer cet enseignement à l'intervention spéciale de Dieu, et il constitue la substance des premiers chapitres de la Genèse. Il ne peut être ici question de l'histoire telle qu'on l'entend au sens strict, mais elle demeure l'objectif de l'auteur, comme une sorte de fond de tableau. Les noms de personnes sont des noms de peuples, mais ces peuples ont existé, le déluge doit viser une inondation exceptionnelle, la tour de Babel se dressait près de Babylone.

Quant aux légendes des patriarches, Gunkel fait plusieurs catégories. Il y a des souvenirs historiques; mais ils sont vraiment réduits à un tel minimum qu'on ne sait même pas quel est le peuple qui est venu d'Aram-Naharaïm au pays de Canaan... Le plus grand nombre aurait un caractère théologique; c'est-à-dire que pour répondre à certaines questions on aurait imaginé une solution d'apparence historique. Par exemple si on se demandait pourquoi les peuples avaient telle ou telle situation; la réponse était : parce que leurs pères ont fait ou dit telle chose. Ou bien on cherchait l'explication étymologique d'un mot et on la trouvait dans une anecdote, ou l'origine d'un rite ou d'un sanctuaire, et cela venait encore des circonstances de la vie des patriarches. De ces légendes, celles qui roulent sur l'étymologie ont seules un caractère nettement factice, qu'il ne convient pas de méconnaître. Mais il faut ajouter qu'aucune légende n'a toute sa pointe dans l'étymologie. Le plus souvent ce n'est qu'un accessoire, comme le nom du puits dans la fuite d'Hagar ou celui du lieu du sacrifice d'Isaaq. M. Gunkel reconnaît par ailleurs que ces légendes ne sont point des fables destinées à inculquer une vérité générale; elles ne sont point tendancieuses (1). Et quant aux rapports des peuples entre eux, au sentiment de la parenté qui les unit ou de l'hostilité qui les divise, quant aux sanctuaires eux-mêmes, la légende peut très bien faire allusion à un événement historique. Le vrai problème est donc de savoir si Israël a conservé au sujet des patriarches des souvenirs assez précis pour qu'on puisse les qualifier d'historiques. Ici Gunkel a poussé trop loin une observation fort juste. Wellhausen et son école ne se sont pas servis assez de la méthode comparative; ils sont trop demeurés dans l'horizon d'Israël pour expliquer Israël. Le reproche peut être mérité; mais n'est-ce pas très exagéré que d'attribuer à la légende des patriarches, à la prendre en gros, une origine cananéenne? — L'origine des légendes est dispersée, chacune est née aux lieux dont il s'agit. Celle de Lot doit être issue des montagnes de Moab... — Mais non, elle n'aurait pas ce caractère satirique et déplaisant pour l'ancêtre. Israël, tout en transformant les légendes primordiales, s'est bien gardé de les transplanter sur son propre sol. S'il a considéré les patriarches comme lui appartenant de plus près, c'est qu'il avait conscience de ce lien plus étroit. Il n'a pas pu se méprendre à ce point d'adopter pour sienne une tradition cananéenne. L'intervalle qui sépare Moïse d'Abraham n'est peut-être pas si grand. Gunkel, qui regarde comme factice toute la chronologie du Code sacerdotal, ne peut vraiment pas insister sur les quatre cents ans du séjour en Égypte (2). D'autre part, par suite de la position littéraire qu'il a prise, la formation des légendes est rapprochée du temps de Moïse qu'on leur assignait communément. La nouveauté du commentaire consiste précisément à suivre les légendes

(1) Sie haben keine Tendenz (p. XXXVII).

(2) On sait que ce temps est réduit de beaucoup par S. Paul (Gal. 3 17) d'après les LXX.

pendant la période de leur développement oral. Cette analyse, très originale, pourra être consultée avec fruit et même mise en œuvre soit dans un but d'apologie, soit pour la simple étude des faits. Il en résulte que la formation de la légende des patriarches est terminée vers l'an 1200, c'est-à-dire aux premiers temps de l'occupation du pays de Canaau. Après cela on n'écrit plus de légendes d'ancêtres, celles des Juges ont un caractère très différent. — Nous pourrions aller plus loin. On n'a d'autre raison de supposer les Israélites établis en Canaan que la connaissance du pays : on répondrait, avec Gunkel lui-même, lorsqu'il s'agit d'Assur, que les Israélites pouvaient connaître Canaan sans y être. Le recul des lieux expliquerait très bien ce que la topographie de la Genèse a parfois de vaporeux. Et Gunkel fait observer que l'ordre des fils de Jacob n'est pas réglé d'après la position territoriale des tribus.

Nous ne toucherions aux légendes écrites qu'aux premiers temps des Rois. Deux genres bien différents se partagent les histoires de la Genèse ; le récit court et serré, à trame simple, qui va droit au but non sans que l'émotion soit ménagée : telle la fuite d'Hagar, le sacrifice d'Isaaq ; ou bien le récit développé, aux péripéties variées dont l'histoire de Joseph est le type accompli. Le genre serré est le plus ancien ; il ne peut donc être plus récent que la première histoire des Rois où domine déjà le style étendu. Le Jahviste daterait du IXe siècle, l'Élohiste de la première partie du VIIIe. Mais si dans l'ensemble on peut juger le Jahviste plus ancien, l'Élohiste contient des traits plus primitifs, ce qui s'explique aisément puisque J et E sont moins des auteurs que les rédacteurs fidèles des légendes qu'ils reproduisaient telles qu'on les contait. Aussi Gunkel ne veut-il pas adopter les sigles J^1, J^2, J^3, etc. Sur ce point il est en opposition très marquée avec cette école qui date J^1 de 850 av. J.-C. et J^2 de 650 (1). J et E sont des écoles de conteurs plutôt que des personnes et les rédactions que nous en avons sont antérieures au prophétisme d'Amos et d'Osée (2). Néanmoins lorsqu'il s'agit de distinguer, dans J surtout, certaines couches, Gunkel ne s'éloigne pas toujours sensiblement des analyses reçues surtout depuis Budde. Mais les origines littéraires ne sont pas envisagées au même point de vue. Ainsi dans l'histoire primitive J est triple : deux sources sont distinctes, parfois parallèles ; en les unissant on a usé d'une troisième. Dans l'histoire d'Abraham, la couronne de légendes a été complétée par d'autres morceaux ; une troisième main a fait quelques additions.

Nous ne pouvons entamer l'examen du commentaire lui-même. L'auteur a coupé le texte en morceaux, d'une façon parfaitement logique, étant donné son système. Un commentaire de la Genèse est devenu une chose si complexe qu'il faut le louer d'avoir donné tous les développements nécessaires par petits paragraphes, en traitant séparément chaque question spéciale. Il est impossible de tout mettre en suivant seulement verset par verset.

Pour le dire en un mot, l'ouvrage de Gunkel fait entrer la critique littéraire de la Genèse dans une nouvelle phase. L'auteur en a déduit, quant au vrai caractère des personnages et à l'explication des idées, des conclusions très discutables, mais qui s'imposent à l'étude. Malgré tout, ce terrain littéraire est moins défavorable à la tradition que celui de l'école de Wellhausen. La substance historique des récits peut être défendue contre Gunkel lui-même, surtout s'il s'agit des patriarches.

Fr. M.-J. L.

(1) Genèse de Ball.

(2) La révolte d'Edom considérée par plusieurs comme un critérium est très justement regardée comme une addition à la légende, Gen. 27 40b.

I. **Origenes Werke**, *dritter Band : Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher*, herausgegeben von Dr. E. Klostermann, in-8°, L-351 pp.; Leipzig, Hinriehs, 1901. — Prix : M. 12,50.

II. **Das Buch Enoch**, herausgegeben von Dr. Joh. Flemming und Dr. L. Radermacher, in-8°, 171 pp.; Leipzig, Hinriehs, 1901. — Prix : M. 5,50.

III. **Der Dialog des Adamantius**, ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΘΕΟΝ ΟΡΘΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ, herausgegeben von Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen, in-8°, LVII-256 pp.; Leipzig, Hinriehs, 1901. — Prix : M. 12,50.

Trois volumes assez disparates, publiés presque en même temps dans une même eolleetion. Ils appartiennent en effet à la Patrologie greeque éditée sous le patronage de l'Aeadémie royale de Berlin.

I. Le premier n'est que la continuation des œuvres d'Origène, dont les volumes I et II furent édités, il y a deux ans, par les soins de P. Koetsehau (1). Il est dû à M. Klostermann, et l'on peut se demander s'il n'eût pas mieux valu que l'édition eomplète d'Origène fût confiée à un seul éditeur ou à plusieurs éditeurs travaillant de eoncert. Toutefois, nous devons reconnaître que la méthode est exaetement la même dans le troisième volume que dans les deux autres. Comme le titre l'indique, il comprend trois parties : 1° Homélies sur *Jérémie*, 2° Commentaire des *Lamentations* et 3° Explications relatives à eertains passages de *Samuel* et des *Rois*. Si nous faisons abstraetion de l'homélie sur I Sam. XXVIII, 3-25, que l'édition reproduit d'après le *codex Monacensis*, les deux dernières parties se réduisent ehaeune à un recueil de fragments tirés presque tous des « ehaînes ». C'est dire que la première partie est de beaucoup la plus considérable et la plus importante.

L'aneienne tradition est à peu près muette touchant les homélies prononeées par Origène à propos du livre de Jérémie. Peut-être Eusèbe a-t-il en vue cette série d'allocutions, quand il parle d'homélies origéniennes, qui auraient été eonservées grâee aux soins de sténographes (*H. E.*, VI, XXXVI, 1). Saint Jérôme et Cassiodore, qui les ont connues, ne fournissent pas, pour ee qui est de leur nombre, des témoignages eoncordants. L'un semble n'en avoir connu que quatorze, tandis que l'autre mentionne une colleetion de quarante-neuf. Ce dernier chiffre doit être le vrai, car, en le rapportant, Cassiodore ajoute que, sur le nombre, il en a trouvé quatorze traduites en latin. Cette dernière partie de son témoignage eoncorde avec celui de saint Jérôme. Pour ee qui concerne la date de la composition, plusieurs indices permettent de la fixer approximativement. Quand il prononce ses homélies sur *Jérémie*, Origène est prêtre, il est même parvenu à une époque avancée de sa earrière ; il a terminé ses homélies sur le Lévitique et sur le Psautier, mais il n'a pas encore exposé à ses auditeurs les livres de Josué et d'Ézéehiel. D'après M. Klostermann, les homélies sur les deux grands prophètes Ézéchiel et Jérémie sont adressées à un même auditoire et, par conséquent, doivent être datées d'une même époque et d'un même lieu : Césarée, vers l'an 244, ou peu après.

Les homélies d'Origène sur Jérémie ont été plusieurs fois éditées. Dès l'an 1623, Ghisler les publia d'après un manuserit qu'il avait lui-même déeouvert dans la bibliothèque Vatieane (*cod. Vaticanus*). Vers la même époque, Corderius publiait à Anvers une autre édition, faite d'après un autre manuserit trouvé à l'Eseurial. Plus tard, en 1668, Huet fit une édition eritique, en eollationnant les deux éditions antérieures. Les éditeurs venus après lui, Delarue, Lommatzsch, Migne, n'ont fait que repro-

(1) Cf. *Revue*, IX, p. 122 ss.

duire son travail, en y joignant la traduction latine de saint Jérôme. Mais le travail de Huet, quelque méritoire qu'il soit, ne répond plus à l'état des documents et aux exigences de la critique.

Ce n'est pas que M. K. prétende faire entrer en ligne quelque témoin nouveau du texte. Au contraire, les deux manuscrits utilisés par ses devanciers, celui de l'Escurial (S) et celui du Vatican (V), se réduisent, selon lui, à une seule et même autorité. Ils dépendent l'un de l'autre d'une façon très étroite; ce sont, de part et d'autre, les mêmes transpositions et les mêmes lacunes. Mais la comparaison des deux documents fournit un indice particulièrement instructif : en plusieurs endroits, S est surchargé de corrections; or, dans tous les passages correspondants de V, on lit le texte corrigé, sans aucune trace de retouche. Cela nous révèle le lien de parenté qui existe entre les deux témoins : V a été rédigé sur S. Nous savons que S (Ω-III-19), écrit au XIe ou XIIe s., fut apporté à l'Escurial en 1576. Il était auparavant à Venise; c'est là qu'au XVIe s. un scribe prit à tâche d'en faire une copie, et introduisit dans sa transcription des modifications de détail plus ou moins heureuses. Le codex S reste donc l'unique document fondamental de l'édition nouvelle. Il faut y joindre, à titre secondaire, les 14 homélies traduites par saint Jérôme, traduction trop peu littérale pour fournir un appoint sérieux à la reconstitution du texte primitif, et aussi la « chaîne des Prophètes », où l'on trouve de précieux fragments. Outre les 20 homélies contenues dans S et un morceau extrait de la *Philocalie*, M. K. donne 126 fragments tirés de cette compilation.

Avec l'introduction qui justifie la méthode et les tables qui facilitent les recherches, l'édition de M. Klostermann est destinée à rendre de grands services à ceux qui s'intéressent à la reconstitution critique des homélies origéniennes, en même temps qu'elle peut fournir aux biblistes quelques aperçus nouveaux sur l'exégèse alexandrine.

II. L'édition du livre d'*Hénoch*, que nous donnent MM. Flemming et Radermacher, reproduit assez fidèlement celle de M. Charles. Elle comprend la reproduction de la partie grecque, complétée par le fragment d'Akmim, avec la traduction allemande en regard, œuvre de M. Radermacher, et, secondement, la traduction allemande de la partie éthiopienne, faite d'après une nouvelle collation des manuscrits. Cette dernière partie de l'ouvrage, qui est la plus importante, est due à M. Flemming.

Les savants auteurs ne prétendent pas faire œuvre de nouveauté. M. F. déclare avoir mis largement à profit les travaux de Dillmann et de Charles. Mais il ne s'est pas borné à traduire un texte reconnu par d'autres; il s'est livré lui-même à un travail préalable de critique textuelle, qui donne à sa version une valeur spéciale. Ce fut Richard Laurence qui, en 1838, publia pour la première fois le texte éthiopien du livre d'*Hénoch*. Bien qu'on eût déjà plusieurs manuscrits de ce livre, il se borna à reproduire littéralement l'un d'entre eux. On doit à Dillmann la première édition critique. L'illustre sémitisant ne se contenta pas, en effet, comme son devancier, de suivre un seul témoin; il collationna les documents dont on disposait alors et qui étaient au nombre de cinq : ABCDE. Son texte, simplement revu sur dix autres *codices*, servit de base à la traduction anglaise de Charles. Cependant, le nombre des mss. s'est accru au cours de ces dernières années et s'élève actuellement à 26. M. F. déclare en avoir collationné quatorze : ABCDEGMPQTVWY, parmi lesquels sept seulement, ABCDEGM, avaient été utilisés par Charles. Par conséquent, ce sont sept témoins nouveaux qui entrent en ligne avec la nouvelle traduction. L'auteur divise les 14 mss. qu'il met en œuvre en deux groupes qui correspondent à deux

recensions successives. La première de ces recensions n'est autre que la version éthiopienne primitive, faite sur le texte grec qu'elle suit avec une fidélité parfois excessive, au détriment de l'élégance et même de la correction. La seconde représente la version primitive corrigée et divisée en chapitres, probablement en vue de l'usage liturgique.

Il serait naïf de croire qu'avec la publication de MM. F. et R., nous avons le livre d'*Hénoch* dans toute son originalité native. Les documents dont on dispose actuellement permettent de reconstituer le texte éthiopien à peu près tel qu'on le lisait en Abyssinie vers le XVe siècle, c'est-à-dire environ mille ans après que l'ouvrage eut passé du grec à l'éthiopien. Ajoutez à cela que le texte, sur lequel cette traduction fut faite, était lui-même une version et que, d'autre part, la rédaction du livre est antérieure à notre ère, et vous aurez une idée de la différence probable qui sépare le livre d'*Hénoch original,* écrit probablement en hébreu, de la *traduction allemande* publiée aujourd'hui.

Il est incontestable pourtant que ce document singulier, tel qu'il est, offre un grand intérêt pour l'étude du N. T. La citation qu'on en trouve dans l'épître de saint Jude (14-15) est connue de tous. M. Charles avait relevé une série de rapprochements utiles, tendant à mettre en lumière l'influence d'*Enoch* sur le N. T. (1). Les nouveaux éditeurs se sont dispensés de ce travail, mais ils donnent, à la dernière page de leur publication, la liste des principales références bibliques, en même temps qu'un *index* détaillé de tous les termes capables d'attirer l'attention.

III. M. Bakhuyzen a réuni dans son introduction tous les renseignements capables de jeter quelque lumière sur le livre qu'il a entrepris d'éditer. Pendant longtemps l'*Adamantius* passa pour une œuvre d'Origène. Cette opinion, qui paraît s'être formée dans le dernier tiers du IVe siècle, se répandit surtout grâce à l'autorité de Rufin et persista jusqu'aux temps modernes. Elle est basée sur une présomption des plus fragiles : aux yeux des premiers lecteurs, le principal personnage du dialogue devait être l'auteur du livre; or ce personnage, désigné sous le nom d'*Adamantius*, n'est autre qu'Origène. Mais, en réalité, la doctrine qu'Adamantius développe à l'encontre des hérésies de Marcion et de Valentin, est plutôt en désaccord avec celle du docteur alexandrin. Quant au véritable auteur, il est absolument impossible de l'identifier. Tout ce que l'on peut dire de lui, c'est qu'il n'est ni un penseur original, ni un écrivain de marque. A quelle date le livre a-t-il été écrit? Il est permis de donner à cette question une réponse satisfaisante. En effet, l'auteur de l'*Adamantius* a mis à profit les deux ouvrages de Méthodius *sur le libre arbitre* et *sur la résurrection*. M. Bakhuyzen donne la liste des passages parallèles (p. XXXVIII s.). Or Méthodius est mort vers 311. D'autre part, en cette même année 311, parut l'édit de Galère qui mit fin aux persécutions. Et cependant l'*Adamantius,* dans son ensemble, suppose un temps de persécution. La combinaison de ces données littéraires et historiques amène M. B. à conclure, à la suite de Zahn, que le dialogue a été rédigé vers l'an 300 et, comme corollaire, que Méthodius écrivit ses deux traités sur le libre arbitre et sur la résurrection avant la fin du III siècle. Il est vrai que l'on trouve dans l'*Adamantius* plusieurs passages, d'où il résulte que l'empire est aux mains d'un prince chrétien. Mais M. B. y voit des retouches qui détonnent sur l'ensemble du livre et qui auront été pratiquées entre l'a. 330 et l'a. 337. De même, il faut considérer comme des interpolations tardives les titres, prologues et épilogue qui se rencontrent dans les manuscrits grecs. Ces parties ne se trouvent pas dans la traduction de Rufin.

(1) *The Book of Enoch*, pp. 41-53.

On peut en dire autant du sectionnement du livre. La division en cinq parties, adoptée par Wettstein et maintenue dans les éditions postérieures, est purement artificielle. Tout au plus peut-on distinguer deux parties, la première contre les marcionites et la seconde contre les valentiniens ; mais ces deux parties ne forment qu'un seul dialogue.

Étant donné le mauvais état dans lequel nous est parvenu le texte grec de l'*Adamantius*, la version latine qu'en a laissée Rufin a presque autant de valeur que l'original; aussi fait-elle partie intégrante de la nouvelle édition. Les deux textes sont reproduits parallèlement, de sorte que le lecteur les a toujours simultanément sous les yeux. De part et d'autre, un quart de la page environ est consacré aux notes critiques.

Les éléments diplomatiques sont des plus restreints. Il existe de l'*Adamantius* 10 mss. grecs; mais ces 10 mss. dérivent d'une copie unique, qui était elle-même fort mauvaise. De plus, sur ce nombre, quatre seulement peuvent être collationnés avec fruit; ce sont BCFH, les six autres n'étant que des transcriptions sans valeur de B. Néanmoins. pour la deuxième partie du livre, la critique a un point d'appui assez solide dans les passages de Méthodius que l'auteur a reproduits. Les écrits de Méthodius se sont assez bien conservés pour servir à reconstituer les endroits parallèles de l'*Adamantius*. Enfin, la traduction de Rufin, malgré sa liberté d'allure, est encore l'instrument de contrôle le plus précieux. Elle a été faite sur un ms. infiniment supérieur à ceux qui nous sont parvenus. Il est d'ailleurs regrettable qu'elle ne nous ait été elle-même conservée que dans une copie du XIIe s. Non seulement pour l'exactitude critique, mais encore pour l'élégance de l'exécution, l'œuvre de M. Bakhuyzen est digne de la collection à laquelle elle appartient.

Jérusalem.

P. Th. Calmes.

The Books of Ezra and Nehemiah *in Hebrew*, by prof. H. Guthe and the Rev. L. W. Batten, dans la collection *The Sacred Books of the old Testament* du prof. P. Haupt; in-4°, 72 pp. Leipzig, Hinrichs, 1901; 6 M.

Le travail du prof. Guthe était prêt à la fin de 1896 et quelques exemplaires déjà distribués, quand l'édition fut tout à coup retirée : on jugeait nécessaire un remaniement du texte et l'impression nouvelle de l'hébreu a exigé de longs délais; l'édition améliorée vient de paraître. Entre temps des publications diverses ont été faites sur le sujet, il importait d'en tenir compte. M. Guthe n'ayant pu prendre sur lui cette tâche, son texte et ses notes critiques traduites en anglais ont été imprimés sans retouches (pp. 1-24 et 25-55) et le Rév. Batten y a ajouté, pour les mettre au point, des annotations complémentaires (pp. 56-72).

Une gamme variée de couleurs distingue les documents mis en œuvre par le Rédacteur final. Le *Chroniqueur* (300 env. av. J.-C.) est imprimé sur fond blanc : des additions presque contemporaines sont teintées en vert sombre, tandis que vert clair désigne les additions postérieures au IIIe siècle. Les *Mémoires d'Esdras*, datant de 425 env., sont en bleu foncé; la nuance bleu clair en signale les modifications. Le rouge joue le même rôle pour les *Mémoires de Néhémie*, datés à peu près de la même époque. Les sources *contemporaines* d'Esdr. et Néh., mais d'autre main, sont en pourpre et on y distingue par une teinte plus légère les retouches faites par un auteur inconnu. Un *document araméen* « composé vers 450 av. J.-C. » est jaune. Dans chaque section les lignes barrées indiquent des modifications rédactionnelles ou autres; les

restitutions critiques sont marquées par les sigles connus, les gloses rejetées au bas des pages. Voici l'analyse littéraire de Guthe. Esdras : *Chroniq. :* **1-2** 2,66 s.; **3** 2-4, **6-4** 1-5; **5** 1 s.; **6** 1ª (moins le premier mot) 16-**7** 1-26; **8** 20 (les trois derniers mots); **9** une partie du ỳ. 1; **10** les expressions הגולה ỳ. 6 s., וכלם בשמות ỳ. 16, ומישראל ỳ 25. *Premières additions* **3** 5; **4** 6-8, 11-24; *secondes add.* **4** 9-10. *Mém. d'Esdr.* **7** 27 — **8** 34; **9** 1-15; *retouches* **8** 35 s.; : **10** presque en entier. *Mém. contemp.* **2** 1,2 (les derniers mots), 3-65, 68-**3** 1. Le *docum. aram.* comprend seulement **5** 3 — **6** 13. — *Néhémie : Chroniq. :* שנת עשרים dans **1** 1; **4** 1 *les Arabes et les Ammonites*; **7** 5 (deux mots), 7,68 s.; **8** 4,7 s., quelques mots de 9-11; **9** 4 s., 29ª; **11** la fin de 10, 11, 13 ראשית לאבות, 17 et 22 en partie, 25 — **12** 11, 33-36, 41 s., 45 ss. *Mém. de Néh.* **1** — **7** 5, **13** 4 et la fin; *retouches* **11** 1-24 en grande partie; **12** 27-32, 37-40, 43 s. *Mém. contemp.* **7** 6,8-67, 70 — **8** 3, 5-7, 9 — **9** 3,6-**10**; **12** 12-26; **13** 1-3. Comme on le voit, ces résultats sont d'une critique modérée et de bon aloi : plus modérée à coup sûr que celle de l'*Encyclopaedia biblica* (II. 1478, art. Ezra) — où l'on déclarait Guthe un peu timide —, mais sans doute aussi de plus de poids. La plus large partie des deux livres représente bien l'œuvre d'Esdr. et de Néh. ou celle d'auteurs antérieurs et contemporains. Quant à la part faite au Chroniqueur, surtout dans Esdr., elle ne surprendra ni ceux qui ont pratiqué ces listes communes et ces récits de forme identique, ni même ceux qui croient suivre une *tradition* catholique en attribuant à Esdras la composition des Chroniques continuées cependant après lui. Les preuves sur lesquelles le savant prof. fait reposer son analyse ont été renvoyées en tête de la traduction anglaise des livres dans la *Bible polychrome* qui s'élabore parallèlement. Il convient donc d'attendre la publication de ces arguments pour discuter l'attribution de tel ou tel passage; aussi me bornerai-je à signaler en cet ordre d'idées quelque tendance à multiplier dans les anciens documents les gloses du *Chroniqueur*. En voici deux exemples : 1°, Esdr. **9** 4ª, **10** 6 הגולה, glose parce que I Esdr. (grec) **8** 69 n'a rieu après ἐπὶ τῇ ἀνομίᾳ = על מעל, et I Esdr. **9** 1 (= TM **10** 6) « lit de nouveau non pas הגולה, mais הגדול ». — L'autorité de I Esdr. grec dans le premier cas est peut-être contrebalancée par l'autre recension grecque parallèle au TM., II Esdr. **9** 4. En tout cas I Esdr. **9** 1 ne prouve pas ce qu'affirme Guthe: ce qu'on y lit : (πενθῶν) ὑπὲρ τῶν ἀνομιῶν τῶν μεγάλων τοῦ πλήθους = על מעלי העם הגדולים et suppose un texte différent, à compléter peut-être encore d'après le ỳ. 4 τοῦ πλήθους τῆς αἰχμαλωσίας = עם הגילה. — 2°, Néh. **7** 5ᵇ העלים בראשונה est encore une glose mise à l'actif du Chron. et déclarée incompréhensible, malgré l'attestation des LXX. — M. van Hoonacker a trouvé au contraire beaucoup de portée à ces mots dans la bouche de Néh. (cf. *RB.* 1901, p. 198 s.).

Mais c'est par l'étude intrinsèque du texte que se distingue surtout la publication de M. G. On sait en effet que le TM. reçu n'est rien moins qu'en bon état et que sa confrontation avec les Versions soulève les plus délicats problèmes de critique textuelle. Guthe ne s'est dérobé à peu près à aucun de ces problèmes; un examen consciencieux et approfondi, l'utilisation judicieuse des LXX et sa connaissance linguistique très sûre, lui ont permis d'en résoudre un bon nombre avec un succès manifeste. Et là encore on retrouve une sage modération; en quelques passages spécialement bouleversés aucune tentative de restauration n'a été faite et malgré sa divergence avec les Versions le TM. a été respecté en plus d'un endroit quand il était d'une construction correcte.

Voici pourtant, pris entre d'autres, quelques cas où les solutions critiques du savant professeur m'ont paru discutables. Esdr. **2** 19-35 l'ordre et la teneur de la liste sont profondément modifiés pour rétablir le classement par clans, ...X בני = υἱοὶ X...,

puis par localités, ...X אנשי = οἱ ἐκ X... Les בני נבו ℣ 29 et כנאה ℣ 35 sont rangés sans hésitation parmi les clans malgré les probabilités en sens contraire; בני גבר ℣ 20, déclaré « inintelligible » est remplacé par אנשי ביתר à cause de I Esdr. 5 17 υἱοὶ (!) βαιτηροῦς. — Esdr. 2 62 et Néh. 7 64 כתבם המיתיחשים est corrigé en כתבם במיתיחשים à cause de I Esdr. 5 39 τούτων... γραφῆς ἐν τῷ καταλογισμῷ; mais II Esdr. 2 62 γραφὴν αὐτῶν οἱ μεθωσείμ et 17 64 (= TM. Néh. 7) γραφὴν α. τῆς συνοδίας, appuient l'hébreu dont la tournure épexégétique quoique peu commune est admise par les grammairiens (cf. Gesen.-Kautz. [25] § 131, anm. 5 b). — Esdr. 2 63 מקדש־ הקדשים est lu מן־הקדשים à cause de I Esdr. 5 40 τῶν ἁγίων et parce qu'on doute que la distinction entre les choses saintes et sacrosaintes existât déjà au temps où était composé le document. Ce dernier motif est de nulle valeur évidemment puisqu'il exigerait lui-même sa démonstration. Quant à la leçon du TM., elle est aussi dans les LXX, II Esdr. 2 63 ἀπὸ τοῦ ἁγίου τῶν ἁγίων et dans la recension de Lucien (ap. Lagarde). — A la fin du même ℣ Guthe lit ...הכהן ל au lieu de ...כהן ל d'après Néh. 7 64 (*lis.* 65) et la correction paraît bonne malgré la concordance rare de I Esdr. 5 40 et II Esdr. 2 63 avec l'hébr. — Esdr. 4 4 ויהי עם הארץ devient ויהיו עמי הארץ sur l'autorité de I Esdr. 5 69 τὰ δὲ ἔθνη τῆς γῆς et parce que le plur. semble exigé par מרפים etc. — II Esdr. 4 4 καὶ ἦν ὁ λαὸς τῆς γῆς confirme TM.; les plur. qui suivent sont assez justifiés par le sens collectif de עם (cf. I Sam. 13 15 et Is. 9 1, où les LXX ont rendu par des sing. les partic. plur. qui suivent עם). L'état constr. plur. עמי est employé par Esdr. 9 1 s. etc. avec הארצות au plur. pour rendre, à ce qu'il semble, une autre nuance. — Esdr. 8 29 ״הלשכות בית י devient ״בלשכות ב d'après I Esdr. 8 59 ἐν τοῖς παστοφορίοις τοῦ οἴκου... Il faudrait du moins en ce cas supprimer l'art. et lire ״בלש (voy. Ges-K. § 127, anm. 4 a); les LXX, II Esdr. 8 29 εἰς σκηνὰς οἴκου Κυρίου, sembleraient même indiquer un *accusatif de lieu* (Ges. K. § 118 2). — Esdr. 8 35[b] Guthe écrit עולות au lieu de עולה du TM. « d'après les LXX et I Esdr. 8 63. » — Or dans l'édit. de Swete I Esdr. 8 63 ἅπαντα θυσίαν τῷ κυρίῳ est évidemment identique au TM. — Néh. 1 7 חבל חבלנו infinitif constr. suivi du verbe au mode personnel selon l'usage de l'inf. abs. n'est pas aussi « ungrammatical » que le prononce Guthe en vocalisant l'expression au pi'el (cf. Ges. K. § 113 3 anm. 5). — Néh. 2 13 אשר הבו פרוצים est discuté avec assez d'indécision, pour qu'on ne voie pas la solution adoptée à part la vétille massorétique du *mem fermé* à la place du *mem ouvert* dans le pronom. L'explication la plus critique et la plus simple ne serait-elle pas de lire avec la recension de Luc. (τείχεσιν) τοῖς κατεσπασμένοις = אשר הם פֻרָצים, le part. pu'al sans préfixe (cf. Ges.-K. § 52 2, anm. 6) et le pron. après le relatif sous forme de complém. démonstratif (Ges.-K. § 138 1). On obtient ainsi une tournure identique à Néh. 1 3 et l'emploi de חומות au masc. plur. ici, alors qu'on employait là חומת au fém. sing., est peut-être expliqué par les concepts divers d'*enceinte* au sens collectif ou abstrait et de *murs* dont on examine le détail (cf. le comment. de Bertheau-Ryssel, p. 147). — Néh. 7 25 ss. la liste est restituée d'après les mêmes principes que dans Esdr. 2 19 ss. et pas avec une critique assez rigoureuse; c'est ainsi par ex. qu'au ℣ 25 בני גבעון est supprimé malgré l'attestation des LXX pour faire place à ces אנשי ביתר qui dans Esdr. remplaçaient déjà *fils de* גבר. Les gens de *Bettir* ont peut-être droit de figurer dans la liste, mais ceux de Gabaon ne peuvent guère en être exclus. — Néh. 8 9, après היום Guthe introduit הזה à cause de I Esdr. 9 50 ἡ ἡμέρα αὕτη; mais l'expression hébr. n'a pas besoin d'être modifiée pour signifier « aujourd'hui, le jour présent » (cf. Ges.-K. § 100 2[b] et 126 1[a]; voy. aussi Gen. 19 34 où les LXX ont rendu τὴν νύκτα ταύτην l'hébr.

הלילה). — Néh. 12 24 בן קדמיאל est corrigé en בני ק״ conformément au ỳ.8; cf. 10 10. Mais alors pourquoi ne pas rétablir la même leçon dans 9 4 où la série est identique? les LXX ont lu dans les deux passages υἱοὶ Καδμιήλ = בני ק״. — Néh. 10 2 la citation II Sam 11 14 — ספר comparé à ספרים d'Is. 37 14 — n'est d'aucune valeur pour justifier l'emploi de התים au sing. et au plur. à quelques mots d'intervalle dans Néh. 10 1-2. D'ailleurs même dans Is. ספרים, remplacé dans le même ỳ. par un suffixe sing., a été lu τὸ βιβλίον par les LXX; on peut donc se demander s'il ne faudrait pas rétablir le sing. dans l'hébr. d'Is. aussi bien que dans Néh. 10 1-2 (cf. la note de P. Haupt *in loc.*). — Néh. 13 1 le TM. ספר מושה est corrigé en תורת מ״ד d'après la recension de Luc. ἐν βιβλίῳ νόμου Μωσῆ. Malgré l'attestation que les LXX donnent ici à l'hébr. la correction ne frapperait point si Guthe n'ajoutait qu'il l'a faite parce que cette expression est de style (*is the rule*) dans les ch. 8 ss. Or, exception faite pour 8 1[b] « le livre de la loi de Moïse que Dieu a prescrite », je n'ai pas su retrouver l'expression « loi de Moïse dans les ch. 3-10 mais fréquemment au contraire « la loi », le « livre de la loi », le « livre de la loi de Dieu », « de la loi que Dieu avait prescrite par l'intermédiaire de Moïse » etc... 8 3,8 s. 13, 14, 18; 9 3 s.; 10 29, 35 s. Si on trouve תורת מושה dans Esdr. 3 2, 7 6, on trouve aussi ספר מושה Esdr. 6 18 et Guthe ne l'a pas modifié en ce passage bien que la recens. de Luc. ait ici encore ἐν βιβλίῳ νόμου Μωσῆ.

Après des retouches hasardées ou des variations de méthode on pourrait parler aussi des lacunes de cette critique textuelle si un auteur n'avait par devers lui le droit de limiter son œuvre à son gré. En plus d'un point cependant on regrettera que l'éminent professeur, si habile à utiliser les LXX, ait négligé d'apercevoir — de signaler au moins — des leçons précieuses pour la bonne intelligence du récit. Dans le ch. 3 de Néh. par exemple (cf. 12 30 ss.) les textes embrouillés où le TM. introduit une *tour Méa* ỳ 1, une *porte vieille* ỳ 6, une *muraille large* ỳ 8, etc., ne sont l'objet d'aucune remarque malgré la discordance des versions. Sur la tour Méa, voy. *RB.* 1899, p. 582 ss.. Qui le premier a pensé que ש״ הושנה était à lire ש״ המשנה? Quant à החומה הרחבה, il me paraît évident, pour des motifs dont le développement serait ici hors de propos (cf. LXX, Luc., Armén.), qu'il faut lire הומת הרחבה « le mur de la place » et localiser cette place (d'après Néh. 8 16) à la porte d'Éphraïm, ce qui simplifiera la recherche topographique. Mais encore une fois Guthe ne doit pas compte des questions qu'il n'a pas prétendu aborder : ce qui manque à son travail ne diminue pas la valeur de ce qui s'y trouve (1).

Les notes du Rév. Batten sont presque exclusivement bibliographiques et condensent les résultats critiques d'un certain nombre de travaux produits depuis 1896, mais sans les juger, sans choisir entre les hypothèses divergentes, sans s'essayer à de nouvelles solutions. A ce titre elles relèveraient plutôt du commentaire que de l'édition critique du texte. M. Paul Haupt, qui avait déjà introduit quelques remarques dans les annotations de Guthe, a rédigé une assez large part de ces *addenda;* et c'est toujours profit de recueillir les informations très sûres que sa haute compétence linguistique et assyriologique lui permet de répandre en de courtes notes. Si le texte d'*Esdras* et de *Néhémie* réserve encore à l'étude mainte difficulté, du moins ses nou-

(1) Ce n'est pas formuler une critique mais constater une nécessité presque fatale de dire que dans l'exécution infiniment correcte du volume il s'est glissé pourtant de rares coquilles. Il me reste en mémoire p. 26, l. 11 : נכוכדנצר *lis.* נבו״; p. 53, l. 18 אהיהם *lis.* אחיהם; p. 71, l. 46 on fait lire réconstruit en tête de l'errata le mot reconstruit très correctement écrit dans le texte.

veaux éditeurs l'ont fait entrer dans la voie d'une notable amélioration, rendant ainsi à l'étude exégétique un service qui sera fort apprécié.

Jérusalem. Fr. Hugues VINCENT.

Th.-K. CHEYNE, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, übersetzt von H. STOCKS; Giessen, Ricker, 1899, 264 pp.

E. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. Leipzig, Harrassowitz, 1898, 280 p.

I. Cette fois Cheyne a voulu servir la science autrement que par les recherches épineuses du philologue; il a voulu la populariser, en intéressant un plus grand public à l'histoire du judaïsme post-exilien; il espère y réussir, en prouvant par la synthèse des résultats critiques les plus sûrement acquis jusqu'ici, que « cette période n'est pas aussi vide et monotone qu'on l'avait craint ». Son livre est une série de six leçons données de novembre 1897 à janvier 1898 dans neuf villes des États-Unis et présentées maintenant avec quelques développements et avec les remarques les plus indispensables.

La première leçon : « la vie religieuse en Judée avant l'arrivée de Néhémie », est une esquisse historique construite avec les rares matériaux épars dans les livres post-exiliens, Esdras-Néhémie, Zacharie, Aggée, Malachie, Isaïe II et III, Chroniques, etc., travail très difficile et très délicat, puisque malgré les travaux si remarquables de Kuenen, de Van Hoonacker, etc. le commencement de cette période est peut-être le point le plus obscur de toute l'histoire d'Israël en Chanaan. Mais c'est précisément dans l'utilisation plus conséquente et plus détaillée de ces matériaux que consiste l'originalité, peut-être plus ingénieuse et plus spirituelle que solide, du travail de Cheyne. — Remarquons en passant qu'il regarde la venue de Néhémie comme antérieure à celle d'Esdras, mais que par contre il voit dans Zorobabel un neveu de Šešbazzar. Ce qui frappe surtout dans tout ce chapitre, c'est le réalisme plastique avec lequel est dépeint l'état d'âme des Juifs revenus de Babylonie, leurs espérances, leurs découragements; on croit vraiment vivre dans l'atmosphère lourde, dans les angoisses et les doutes que Zacharie et Aggée ne parvenaient pas à dissiper complètement. On est quelque peu étonné d'un essai d'apologie des Samaritains, basé sur l'exemple d'indépendance vis-à-vis de la loi, que donna Jésus-Christ, ainsi que sur la douceur et la modération avec laquelle il opposa la conduite religieuse et morale des Juifs à celle des Samaritains — à l'avantage de ces derniers.

C'est dans la seconde leçon, dans l' « histoire de la réformation juive », que Cheyne se montre le plus hardi dans une critique plus intuitive que strictement historique. Si le parallèle établi entre la charge que Néhémie reçut d'Artaxerxès et celle que l'égyptien Uza-Hor reçut de Cambyse et de Darius est assez heureux, les suppositions relatives au rôle de certains prophètes qui auraient proclamé Néhémie roi messianique — comme Aggée et Zacharie l'auraient fait pour Zorobabel, — relatives aussi « à l'abîme entre l'orthodoxie des Juifs babyloniens et des Juifs judéens », aux motifs pour lesquels Esdras différa de treize ans la publication de la Loi, toutes ces suppositions ne sont pas même du domaine des probabilités. Le rescrit royal qui accrédite Esdras à Jérusalem (Esdr. 7), le récit de la réformation des mariages (Esdr. 9) ne sont pas regardés comme historiques dans leur forme actuelle. La loi d'Esdras avait « sans doute moins d'étendue que le Code sacerdotal des critiques actuels. Si elle était nouvelle par rapport au Deutéronome, elle n'était cependant pas l'œuvre exclusive d'Esdras, mais plutôt une compilation et un développement d'anciennes lois mosaïques et

de traditions légales; ce travail, préparé par les écoles sacerdotales antérieures, reçut sa forme littéraire, fut remanié et complété par Esdras. La législation de l'école d'Esdras était « conçue dans un esprit de communauté plutôt qu'individuel ». (Mais n'oublions pas que l'idée de l'individualisme était fortement développée depuis Jérémie et surtout depuis Ézéchiel; que les préceptes relatifs à la pureté légale visaient aussi l'individu et que le rite du bouc émissaire, cité par Cheyne à l'appui de sa thèse, devait être de beaucoup antérieur à Esdras.) L'historiographie du Code d'Esdras est caractérisée par le manque d'un intérêt vraiment historique et du sens de la tradition populaire. Par contre l'idée de Dieu qu'on rencontre ici, est plus pure que celle des historiens antérieurs et la vénération que les documents d'Esdras professent pour les rites anciens est tellement grande, qu'ils placent l'origine du sabbat à l'époque de la création et attribuent aux temps d'Abraham l'institution de la circoncision religieuse. — Qu'y a-t-il d'étonnant alors, si toute l'histoire du Code sacerdotal est « idéalisée »?

La troisième leçon traite des « formes de l'idéal religieux juif et des difficultés qui s'opposaient à sa réalisation ». Le désir d'atteindre l'idéal d'une communauté entièrement dévouée à Iahweh n'était éprouvé que dans une fraction d'élite du peuple; le cycle du « Serviteur de Iahweh », en particulier Is. 53, le « Saint des saints dans le sanctuaire de l'Ancien Testament », et Ps. 22 expriment les souffrances et les espérances de ce personnage collectif souffrant pour le salut de tout Israël et de toute l'humanité qu'il veut convertir à Iahweh. — L'espérance messianique est une autre face de l'idéal religieux juif. Le roi messianique décrit dans les poèmes post-exiliens Is. 9 2-7, 11 1-8, Ps. 2, 15, 24, 72, etc., est un roi glorieux, victorieux de ses ennemis, juste et sage, ami des pauvres et des humbles. Ce sont ces derniers qui forment le vrai « serviteur de Iahweh », appelé comme le Messie « l'oint du Seigneur » (Ps. 89) et attendant du Messie la délivrance des « impies » juifs et des païens. — On voit combien est radicale la conception que se fait Cheyne de l'histoire du messianisme.

La sagesse juive, orthodoxe et hérétique, forme le sujet de la quatrième et de la cinquième leçon. Ce que l'auteur dit des rapports entre la sagesse et la piété, de la personnification progressive de la sagesse, etc., est moins hardi et moins original que son exposé de la sagesse « hérétique » ou de l'esprit de doute, de scepticisme grec et de pessimisme qu'il croit pouvoir constater dans le livre de Job, dans les parties des Proverbes qui sont attribuées à Agur, et dans la première rédaction de l'Ecclésiaste, qu'il date du temps d'Hérode le Grand. La Sagesse « orthodoxe » serait représentée par l'Ecclésiastique.

La sixième et dernière leçon traite des relations du Judaïsme avec les peuples étrangers, des prosélytes, des « missionnaires » (Jonas), de l'esprit plus large qui pénètre dans le judaïsme (Ruth), de l'influence des religions grecque, persane et babylonienne. Ce dernier point est traité très sommairement; l'auteur insiste particulièrement sur la difficulté à faire la distinction entre l'influence persane et l'influence babylonienne, parce que la Babylonie a influencé la Perse aussi bien qu'Israël.

Il n'est pas étonnant que ce livre provoque beaucoup de contradictions. Non seulement l'auteur se meut sur un terrain encore peu exploré, en s'appuyant sur une littérature de date très incertaine, mais encore il use dans sa critique d'une méthode conjecturale extrêmement hardie. Mais Cheyne a certainement le mérite d'avoir, avec l'autorité incontestée que lui donnent sa vaste érudition et son grand talent d'exposition, attiré sur ces questions épineuses un intérêt plus profond et donné l'impulsion à de nouvelles recherches.

II. Dans son livre sur la « Vie religieuse des Juifs après l'exil » Cheyne n'avait tou-

ché que très superficiellement la question de l'influence des religions étrangères sur le judaïsme. Cette question vient d'être traitée ex professo par Stave, mais seulement en tant que le parsisme entre en ligne de compte. Sur ce terrain, en effet, comme sur tant d'autres, la division du travail s'impose inéluctablement. Des trois religions, grecque, persane et babylonienne, qui peuvent être ici en jeu, les deux dernières sont encore si peu connues, les documents dans lesquels on pourra les étudier sont encore si peu sûrement classés et déterminés d'après leur nature et leur origine, que la plus grande réserve est de saison ici plus que partout ailleurs. Tant que ces questions préliminaires n'auront pas reçu de solutions relativement satisfaisantes, il sera toujours risqué d'établir des rapports de dépendance entre tel point du judaïsme et tel autre de ces religions étrangères. De plus l'étude exclusive et séparée de l'une de ces religions dans ses rapports avec le Judaïsme entraîne facilement à des exagérations. Ainsi Gunkel (Schöpfung und Chaos) est tombé sans cet excès, en attribuant un rôle trop important, à notre avis, à l'influence que la religion babylonienne a pu exercer sur Israël. Bousset, en adoptant les théories de Gunkel dans son Commentaire sur l'Apocalypse, a manqué s'égarer dans le même exclusivisme, du moins en n'appuyant pas assez sur les étapes intermédiaires que les traditions d'origine babylonienne ont parcourues jusqu'à l'époque contemporaine de l'Apocalypse. — Enfin l'étude de ces rapports est aussi extrêmement délicate au point de vue théologique. Non pas que la possibilité d'une certaine influence dût être écartée a priori. Le dogme et la liturgie de l'Église ont eux-mêmes subi une influence analogue; car n'est-il pas admis par tout le monde que les hérésies du IVe et du Ve siècle ont occasionné la définition des dogmes christologiques et sotériologiques, que la philosophie platonicienne et et aristotélicienne — donc païenne — a fourni à la théologie des concepts rationnels devenus partie intégrante des formules dogmatiques, que les cérémonies du culte ne sont pas toutes d'origine essentiellement chrétienne? Mais la difficulté devient plus grave quand il s'agit non plus de l'impulsion donnée au développement d'un dogme, mais d'un emprunt proprement dit fait à une religion non révélée. Certes, Dieu a le choix des moyens providentiels par lesquels il fait l'éducation religieuse de l'humanité. Mais encore l'idée que la religion révélée soit tributaire d'une autre ne répugne-t-elle pas sous plus d'un rapport?

Et cependant ces études ne peuvent plus être remises indéfiniment. Ce que nous savons de positif sur l'histoire des derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne en Palestine nous prouve qu'un certain syncrétisme religieux y allait s'accentuant de jour en jour. On n'a qu'à parcourir les livres d'Hénoch, des Jubilés, de la Vie d'Adam et d'Ève, etc. pour se convaincre que des mythes et des croyances d'origine étrangère pénétraient et s'accréditaient dans le peuple juif. Les Esséniens en particulier paraissent représenter un syncrétisme religieux dont le fond est juif, mais dont beaucoup d'éléments sont persans et grecs. On ne se soustrait pas à la force probante de ces faits en prétendant que cette littérature apocryphe et pseudépigraphe n'est pas proprement juive orthodoxe, mais qu'elle représente plutôt une tendance hétérodoxe et hérétique. Car comment s'expliquer alors que ces écrits ont été regardés jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne comme les manifestations de la vraie piété juive? Comment surtout s'expliquer que tant d'œuvres littéraires « hérétiques » nous aient été conservées, et que les Psaumes de Salomon soient à peu près les seuls représentants de la piété « orthodoxe »?

Mais il faut reculer plus en arrière et ne pas se borner à la littérature pseudépigraphe immédiatement voisine de l'ère chrétienne. Le problème se pose encore pour des doctrines contenues dans les livres canoniques, en particulier dans la littérature

apocalyptique (Joël, Zacharie, Daniel, etc.), par exemple pour les doctrines des hypostases (Sagesse, Parole, Esprit), des anges et des démons, des périodes mondiales, de la fin du monde par le feu, de la lutte finale entre Dieu et le diable, du sort des âmes après la mort, etc. Ici le problème devient brûlant et requiert un travail immense, qui commence à peine à s'ébaucher.

Les efforts se sont portés tantôt du côté de la philosophie grecque (Dieterich) et de la théosophie alexandrine, tantôt du côté de la religion babylonienne (Gunkel, Zimmern), tantôt du côté du Parsisme. C'est ici que les points de contact paraissent le plus facile à établir, à condition toutefois que le problème préliminaire de l'âge de l'Avesta soit résolu. E. Stave, se ralliant à la majorité des éranistes, se prononce contre la théorie de James Darmesteter, qui voyait dans l'Avesta un produit de l'influence philosophique judéo-alexandrine (1). S'appuyant sur Hérodote et d'autres historiens en partie antérieurs à Philon, il cherche à démontrer que les parties et les doctrines les plus importantes de l'Avesta, celles précisément qui entrent en jeu ici, existaient avant Alexandre le Grand. Cette première question résolue, il fallait — et c'est là l'objet de la seconde partie du livre — prouver que le judaïsme fût susceptible d'être influencé du dehors. Stave voit dans les communautés juive et babylonienne le canal par lequel les idées persanes entrèrent en contact avec la pensée juive, orientée dès lors vers un universalisme tolérant et accessible à l'influence de la religion mazdéenne bien supérieure au polythéisme des peuples voisins. Dans la troisième partie de son livre Stave traite des différents points de ressemblance entre le judaïsme et le parsisme, qui ont fait surgir l'hypothèse d'une influence ou d'un emprunt : ce sont les questions angélologiques et eschatologiques. Que les doctrines des anges et des démons, en particulier la figure de Satan, aient leur pendant dans le parsisme, on l'avait remarqué depuis longtemps, et sur ces questions la discussion est loin d'être close. Mais c'est surtout le parallélisme des doctrines eschatologiques et apocalyptiques qui est traité d'une façon remarquable par Stave. S'il admet que la croyance à la résurrection individuelle est une doctrine d'origine israélite, développée peut-être sous l'impulsion des croyances parsistes, mais issue cependant de la religion de l'Ancien Testament, il en juge autrement de ce complexe de doctrines appelées apocalyptiques. Les conceptions d'une durée limitée du monde, d'un monde nouveau succédant au monde actuel, du jugement par le feu, etc., il les regarde comme une importation de la Perse.

La discussion de ces questions épineuses est menée avec un grand calme, avec un ordre très méthodique, avec une connaissance surprenante des textes juifs et persans. Quoi qu'on pense des solutions proposées par l'auteur — et pour se prononcer il ne faut pas perdre de vue le caractère plutôt cosmologique que théologique de certaines théories apocalyptiques — quoiqu'on ait à faire beaucoup de réserves sur la thèse elle-même, on devra reconnaître que le livre de Stave est une œuvre remarquable, riche en aperçus nouveaux et digne d'être lue et étudiée par tous ceux qu'intéresse la figure énigmatique du Judaïsme post-exilien.

Thionville. L. Hackspill.

(1) Cf. sur cette question l'article de Mgr de Harlez : La Bible et l'Avesta. *Rev. bibl.*, 1896, pp. 161-172.

BULLETIN

France. — M. l'abbé Loisy a publié dans la *Revue critique* (11 février 1901) et dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (mai-juin 1901) un petit aperçu bienveillant sur les travaux de la *Revue biblique*. Cependant, tout en lui étant reconnaissant du cas qu'il fait de notre labeur, nous ne pouvons admettre qu'il paraisse suspecter notre parfaite sincérité. Les retouches de la seconde note attestent une intention arrêtée dans la même pensée : « Si ses qualités (de la *Revue biblique*) lui ont valu l'estime du monde savant, ses petits défauts l'ont aidée à vivre dans son milieu, et elle est toute disposée à s'en corriger dès que les circonstances le permettront » (*Revue d'histoire*, etc., p. 278). Il est aussi question de la réserve un peu gauche de la *Revue biblique*. La *Revue biblique* est d'autant plus disposée à se corriger de ses défauts dès maintenant que ces défauts ne sont ni calculés, ni voulus, comme on semble le faire entendre. Si sa réserve est « un peu gauche », c'est sans doute que ses rédacteurs ne se sentent pas autorisés par leurs études personnelles à des affirmations plus tranchantes. Et si cette « réserve un peu gauche » avait encore consisté à ne pas souligner ce qu'il y a parfois d'aventureux et de trop affirmatif dans les conjectures de M. Loisy, il voudra bien penser que ce n'est nullement dans le dessein de suivre plus tard son allure, quand bien même les circonstances le permettraient.

Il voudra bien penser aussi que, s'il nous arrive de noter quelques divergences, c'est sans préjudice de l'estime due à son érudition. On peut étudier l'Écriture Sainte avec ou sans critique; nous croyons, comme M. Loisy, à l'utilité de la critique; mais il est, paraît-il, nécessaire de dire qu'il y a plus d'un genre de critique et plus d'une manière de la pratiquer.

M. Loisy revient encore une fois sur l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901, p. 286). En 1893 et en 1897 il croyait la conjecture assez probable, maintenant il la trouve « à peu près certaine ». Il revendique avec raison la priorité dans cette thèse et ajoute : « et l'on peut voir par cet exemple jusqu'à quel point je subis l'influence des critiques allemands ! » On aurait tort en effet de penser que M. Loisy ne dépasse jamais les critiques allemands dans ses théories personnelles; mais il ne prétend pas assurément avoir levé le lièvre, comme on dit vulgairement, car B. Weiss avait déjà posé un point d'interrogation sans s'y arrêter et les appuis diplomatiques étaient dans Tischendorf. Cette fois M. Harnack a reproduit sans s'en douter les arguments de M. Loisy et M. Bardenhewer a pu leur opposer conjointement de bonnes fins de non-recevoir (*Biblische Studien*, VI, p. 189 ss.). Il n'a pas rejeté « sans discussion » le prétendu témoignage d'Origène, mais montré que le traducteur latin était plutôt responsable du dire que nous ne connaissons que par lui. Dom Morin, bon critique, est moins affirmatif que M. Loisy : « Cette curieuse variante existait déjà dans plusieurs manuscrits connus à Origène, si l'on peut s'en rapporter sur ce point à son traducteur saint Jérôme »

(*RB.* 1897, p. 286). Il n'existe pas d'ailleurs de fait nouveau dans les manuscrits depuis celui que signalait dom Morin. Les arguments de M. Harnack ne sont pas plus forts que ceux de M. Loisy; il n'a rien trouvé de plus qui fût caractéristique. M. Bardenhewer, très conservateur, répond sur le terrain conservateur. Ne pourrait-on alléguer aussi des raisons tirées de la critique littéraire? Le Magnificat ressemble au cantique d'Anne... soit! mais MM. Loisy et Harnack tiennent-il beaucoup à l'authenticité du cantique d'Anne? — Il figurait du moins sous son nom dans l'Écriture... soit encore, mais il est si retentissant, nous dirions presque si grandiloquent, qu'en le lisant on pense beaucoup moins à la situation personnelle d'Anne qu'au grand fait de l'avènement du Roi-Messie expressément nommé à la fin; c'est sans doute ainsi qu'on l'entendait au premier siècle de notre ère. Il faut aussi tenir compte de la pensée si finement déduite de l'auteur du troisième évangile. Il annonce la conception de Jean et celle de Jésus, puis il amène Marie chez Élisabeth pour que la plus âgée des deux et celle qui a conçu la première s'incline devant l'autre et reconnaisse l'infériorité de son enfant devant le Fils de Marie. C'est ce qui se fait excellemment au début de l'entrevue. Et l'on veut qu'Élisabeth, oublieuse de sa touchante profession de foi, s'absorbe dans l'œuvre que Dieu a faite en elle comme si c'était l'œuvre par excellence et le salut promis! Même à la naissance de Jean, le nouveau-né est mis à sa place de précurseur dans l'œuvre de Dieu, et cependant Zacharie n'a pas parlé d'abord comme Élisabeth. L'entretien de Marie et d'Élisabeth ou plutôt le monologue d'Élisabeth culminant dans la glorification d'Élisabeth sans aucune allusion à Jésus ou à Marie, c'est un contresens qu'il ne faut pas prêter à l'évangéliste. Toutes les broutilles de raisons ne peuvent prévaloir contre cette raison fondamentale. Du moins faudrait-il, pour ébranler une tradition très ferme, des arguments plus solides que ceux qui ont été produits.

Un séjour prolongé en Espagne a permis à dom Marius Férotin, de la Congrégation de Solesmes, d'éditer un recueil des chartes de l'abbaye de Silos et une histoire de la même abbaye. Le savant bénédictin, à l'ombre du cloître incomparable de Saint-Dominique de Silos, s'est épris de l'ancienne littérature chrétienne espagnole : il donne aujourd'hui au public une œuvre qu'on croyait perdue et dont il a poursuivi la trace jusqu'à Copenhague, dans l'unique manuscrit (inédit) qui la conservait encore. C'est le *Commentaire de l'Apocalypse* d'Apringius, évêque de Béja (1), écrit sous Theudis, roi des Wisigoths (531-548). L'ouvrage ne comprend que les cinq premiers et les cinq derniers chapitres; le manuscrit, daté de 1042, a suppléé à ce qui manque par de brèves scolies attribuées à saint Victorin de Pettau que dom Férotin a éditées avec le reste.

La publication du précieux manuscrit, faite par un paléographe très distingué, est précédée d'une introduction précise et substantielle. Le texte de l'Apocalypse qui précède le commentaire « tient le milieu entre *l'italica vetus,* telle que nous la fait connaître Sabatier (*Biblior. sacror. latinæ versiones antiquæ,* t. III, p. 985-1036) et la Vulgate actuelle. Il se rapproche sur plusieurs points importants de la version du Comes publié par D. Germain Morin (*Liber Comicus, seu Lectionarius Missae, quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, p. 202 et suiv.). — Quant au texte commenté par Apringius lui-même, « il tient tantôt de l'un, tantôt de l'autre » (p. xviii, note 2). L'œuvre d'Apringius ne manque pas d'intérêt. Sous un roi arien mais tolérant, il soutient la foi catholique et combat les hérétiques sans cependant

(1) Apringius de Béja, son *commentaire de l'Apocalypse,* par Dom Marius Férotin, in-8° de xxiv-90 pp. Picard, Paris, 1900.

nommer les Ariens. L'éditeur a noté une allusion curieuse aux anciens usages liturgiques de l'Espagne, conservés dans le missel mozarabe. Deux fac-similés permettent d'apprécier l'écriture du manuscrit. A la fin se trouve la signature d'Arias Montanus suivie d'un sigle arabe.

Le P. Scheil a publié dans le *Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyrienne* (1901) un nouveau fragment du *mythe d'Étana* dont l'écriture lui paraît, sans aucun doute possible, antérieure à Hammurabi. Le fragment exprime d'une façon saisissante la préexistence dans le ciel des institutions terrestres, idée qui a joué un si grand rôle dans les Apocalypses juives : « Les grands dieux Anunna qui règlent le destin s'assirent et tinrent conseil au sujet de la terre : les créateurs des régions, les auteurs de la nature, les dieux Igigi étaient hostiles aux hommes, le désordre (?) aux hommes ils donnèrent en partage. Ils n'instituèrent pas de roi. Aucun des hommes habitant des maisons, dans un district, n'a ceint tiare et diadème, sceptre et bâton n'a tenu! Ensemble, ils n'ont construit aucun trône, les *Sept*, violents, éminents, sublimes, puissants! Sceptre et tiare, diadème et bâton, anciennement comme le firmament, dans les cieux sont placés, et il n'y a pas de projet d'hommes qui, du ciel, la royauté puisse enlever! » — Ce morceau offre encore un autre intérêt pour les biblistes. On sait par la comparaison du texte massorétique et des Septante avec quelle liberté les Orientaux copiaient les anciens textes. Nous en avons ici une preuve typique, dans la même langue et avec des originaux beaucoup plus anciens. Le P. Scheil a remarqué (communication verbale) que ce morceau avait déjà été publié, d'après un autre exemplaire moins bien conservé, et que pour cette cause sans doute M. Harper avait laissé sans traduction (1). Il ne peut cependant y avoir de doute sur l'identité des deux fragments. Mais on constate aussi plusieurs variantes. Le scribe s'est cru autorisé à changer telle forme verbale, à ajouter tel mot. Dans un autre cas la variante ne s'explique guère que par une confusion résultant de ce qu'il a mal compris un des signes de son original. Il en résulte un changement de sens notable. Ce sont là des indications éloignées, mais précieuses, relativement à la critique textuelle de la Bible.

Le P. Scheil a édité en collaboration avec M. Fossey une *grammaire assyrienne* (2). C'est un précis contenant sous une forme très claire, mais très substantielle, les fondements de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe. La classification des formes verbales est sur un plan nouveau.

On a évité l'emploi des signes cunéiformes, de sorte que cet ouvrage pourra être consulté par tout le monde comme une contribution à l'étude des langues sémitiques. Quoique toute discussion avec d'autres grammairiens soit exclue, l'ouvrage est très original, accusant le commerce familier et immédiat avec les textes.

M. Clermont-Ganneau continue avec la même pénétration et la même sûreté de méthode son *Recueil d'Archéologie Orientale*. Pour donner une idée des travaux publiés et de leur utilité au point de vue biblique, il suffit de transcrire ici le sommaire des livraisons 1-21 du tome IV : — 1. Jarres israélites marquées à l'estampille des rois de Juda. — 2. Cinq poids israélites à inscriptions. — 4. Empédocle, Zénon, les Manichéens et les Cathares. — 5. Une nouvelle dédicace à Zeus Héliopolite. — 6. Jean le Hiérapolite, évêque d'Abila de Lysanias. — 7. Le « ralt » arabe et « l'éponge amé-

(1) Beiträge zur Assyriologie, Leipzig, 1892 p. 399.
(2) Welter, Paris, 1901, 10 francs.

ricaine ». — 8. La ville lévitique de Mêphaat. — 9. Les trois Karak de Syrie. — 10. Le lieu de la lapidation de saint Étienne. — 11. La voie romaine de Palmyre à Risapha. — 12. Inscriptions grecques de Mésopotamie. — 13. Inscriptions grecques de Palestine et de Syrie. — 14. La « Tabella devotionis » punique. — 15. Le nom de Philonmené en punique. — 16. Manboug-Hiéropolis dans les inscriptions nabatéennes. — 17. Resapha et la Strata Diocletiana. — 18 Inscriptions grecques du Hauran. — 19. Les inscriptions du tombeau de Diogène à El-Hâs (*fin*). — 20. Les inscriptions n°s 2197 et 2491 Waddington. — 21. Le martyre de saint Léonce de Tripoli. — 22. Héron d'Alexandrie et Poseidonios le Stoïcien. — 23. Inscriptions de la nécropole juive de Joppé. — 24. La reine Arsinoé et Ptolémée IV Philopator en Palestine. — 25. L'envoûtement dans l'antiquité et les figurines de plomb de Tell Sandahanna. — 26. Sceau phénicien au nom de Gaddai. — 27. Inscriptions grecques de Syrie. — 28. Le Zeus Madbachos et le Zeus Bômos des Sémites. — 29. Le dieu Monimos. — 30. Les noms nabatéens Tomsaché et Abdadousares. — 31. Nouvelles inscriptions nabatéennes. — 32. L'inscription sinaïtique des trois Augustes. — 33. L'année sabbatique des Nabatéens et l'origine des inscriptions sinaïtiques et safaïtiques. — 34. Sceaux et poids à légendes sémitiques du Ashmolean Museum. — 35. L'inscription phénicienne de Tortose. — 36. Sur quelques inscriptions puniques du Musée Lavigerie. — 37. Un néocore palmyrénien du dieu 'Azizou. — 38. Les inscriptions romaines de l'aqueduc de Jérusalem. — 39. Sur quelques noms propres puniques. — 40. Le mot punique *Mu* chez Plaute. — 41. Le nom phénicien Banobal et l'inscription de Memphis. — 42. Épitaphe d'un archer palmyrénien. — 43. Sur quelques noms propres juifs. — 44. Apollon Mageirios et le Cadmus Phénicien. — 45. Le phénicien Theosebios et son voyage à Pouzzoles. — 46. La belle Simé d'Eleuthéropolis. — 47. Les poteries rhodiennes de Palestine. — 48. Un sceau des croisades appartenant à la Léproserie de Saint-Lazare de Jérusalem (Pl. I, D, E). — 49. Le trône et l'autel chez les Sémites. — 50. Le peuple des Zakkari. — 51. Sur quelques cachets israélites archaïques. — 52. Dolmens et monuments de pierres brutes en Palestine. — 53. Bostra et son mur d'enceinte nabatéen. — 54. Sur quelques noms de vêtements chez les Arabes de Palestine. — 55. Urne punique avec inscription à l'encre. — 56. La carte de la Terre Promise d'après la mosaïque de Mâdeba. — 57. La destruction du Saint-Sépulcre par le calife Hâkem et l'inscription coufique de la basilique de Constantin. — 58. Inscription romaine de Nîha. — 59. Le droit des pauvres et le cycle pentaétérique chez les Nabatéens. — 60. Les cerfs mangeurs de serpents. — 61. Notes de mythologie sémitique. — 62. La stèle phénicienne d'Amrith.

Travaux espagnols. — Voilà une rubrique qui paraîtrait ici plus souvent si tout le monde en Espagne était animé du même zèle que le P. Juan González Arintero. Les études théologiques, interrompues pendant soixante ans au collège dominicain de S.-Grégoire de Valladolid ont été reprises solennellement avec un nouveau programme qui les qualifie d'exégétiques et d'apologétiques. Dans un discours d'inauguration prononcé devant S. É. le cardinal Cascajares et l'élite intellectuelle de la société de Valladolid, le P. González Arintero a reconnu franchement tout ce qu'il y avait à faire (1). La fierté castillane est assez sûre de son glorieux passé pour faire de ces aveux sans réticences qui sont le meilleur gage d'une rénovation. « Et les défenseurs de la vérité catholique, où sont-ils? Répondent-ils, surtout dans notre malheureuse patrie, à la grandeur des circonstances et aux conditions de la lutte?

(1) *La Crisis cientifico-religiosa*. Valladolid, 1901.

Ce sont des questions qui ne peuvent que nous contrister, nous abattre, nous confondre. La conscience de chacun fait les plus humiliantes réponses... Nous sommes tous d'accord pour déplorer d'innombrables erreurs de tactique et un défaut de préparation chez un grand nombre de ceux qui sont chargés de défendre la vérité. » Peut-être y a-t-il un peu d'exagération, sinon dans ces paroles, du moins dans la confiance que l'orateur paraît avoir dans les écrits apologétiques. Les cornettes des Sœurs de Charité sont aussi une apologie, plus encore pour les doctes que pour le peuple, et les habitudes de prière qui subsistent en Espagne dans bien des familles sont un meilleur moyen de conserver la foi que la lecture des revues scientifico-religieuses. Cependant il y a sûrement quelque chose à tenter dans l'ordre intellectuel. Le P. González dit aimablement que l'école biblique de Jérusalem a été pour quelque chose dans ses projets d'amélioration; cependant avant de faire retentir son appel aux armes, il avait donné lui-même l'exemple. Ses ouvrages sur le déluge et sur l'évolution lui ont attiré des adversaires mais l'ont placé au poste d'honneur qu'il occupe aujourd'hui. Pourquoi faut-il que son ouvrage sur l'Hexaméron (1) se rattache, au moins en partie, au système du concordisme, épuisé sous toutes ses formes avant d'avoir vécu? Le P. González a compris les difficultés du concordisme. Dans la Bible les œuvres sont instantanées, distinctes, séparées; dans la nature c'est une évolution lente qui ne peut être coupée en périodes sans que les manifestations de la vie se compénètrent. Il a de plus reconnu avec beaucoup de sincérité — c'est l'accent qui domine dans tout l'ouvrage — que le mot *iôm* ne peut signifier une période géologique ni au sens propre, ni au sens figuré. Il penche donc vers les visions et vers l'idéalisme (2), croyant résoudre toutes les difficultés par l'évolution. Les jours divins de la création sont caractérisés par les œuvres en ce qu'elles ont proprement de divin, comme manifestations spéciales de l'Omnipotence, non selon le cours naturel de leur évolution, non par la description de l'œuvre complète, mais par l'ordre divin ou par la loi productive qui inaugure la phase initiale des grandes séries d'œuvres; c'est dans cette phase initiale que se révèle une intervention spéciale de Dieu; le reste n'est que l'évolution spontanée des choses. — Car le P. González est un transformiste convaincu quoique modéré. — Voilà qui est déjà mieux que le concordisme pur et simple; c'est comment le P. González, savant distingué et théologien éminent, écrirait l'origine des choses, et il le fait en effet dans un tableau parallèle au premier chapitre de la Genèse. Ce sont des parallèles, il n'y a aucune contradiction entre ceci et cela, mais ceci ne sera jamais l'explication de cela. La création de la lumière dans la Genèse explique l'alternance du jour et de la nuit; cela veut dire : « du mouvement naît la chaleur, etc.; la nébuleuse froide se condense, s'échauffe, et quand la chaleur arrive à un certain degré, ou quand l'électricité commence à produire des décharges, apparaît la lumière ». Il ne servirait de rien de continuer le parallèle. C'est une question de méthode. Expliquer, non l'origine du monde, mais la pensée de l'auteur sacré par la science moderne, c'est supposer que la science moderne lui a été révélée. Or non seulement aucune révélation scientifique n'a été faite ni à saint Paul, ni à saint Jean, ni à saint Augustin, ni à saint Thomas, ni à personne qu'on sache, mais encore le système de la Genèse est en parfaite harmonie avec la physique du temps. Lorsqu'on prétend suivre la méthode des Pères qui ont interprété la Genèse d'après leurs connaissances scientifiques, on oublie que c'était la méthode même que nous préconisons, car la

(1) *El Hexameron y la ciencia moderna. Explicationes hechas en el Colegio de Estudios superiores exegético-apologéticos de S. Gregorio de Valladolid*; in-8°, 308 pp. Valladolid, 1901.

(2) Sistema harmónico, ó sea, concordismo periódico-visionista.

physique des Pères ressemblait plus à celle des Hébreux qu'à la nôtre. Jamais ils n'eussent commis le contresens où tombent fatalement les concordistes. Pour comprendre jusqu'où va le malentendu, il faut citer un détail caractéristique. Le P. Lagrange avait écrit : « Nous comprendrons bien mieux le premier chapitre de la Genèse avec la physique des Hébreux qu'avec celle de nos observatoires » (*RB.* 1893, p. 639). Le P. González se scandalise : « Comme si pour comprendre une vérité il valait mieux avoir sur la matière des idées fausses que des idées justes! » *Je distingue*, cher Père et ami! entre une vérité objective et un texte qui enseigne une autre vérité au moyen d'éléments populaires! la vérité que vous atteignez par votre science moderne, c'est l'évolution du Cosmos; le texte que je cherche à comprendre est celui d'un Sémite parlant le langage de son temps. Vous vous écriez que ce Sémite était inspiré! sans doute, mais cela suppose-t-il la révélation des faits scientifiques? Oui ou non pouvons-nous dire avec saint Thomas et avec Léon XIII que l'auteur sacré s'en est tenu aux apparences sensibles, *ea secutus est quae sensibiliter apparent?* Il est pénible de constater que le P. González, si déterminé promoteur du progrès dans l'ordre scientifique, souriant agréablement des théologiens fossiles, soit ici notablement en retard sur l'illustre évêque d'Oviedo, Mgr Vigil, du même ordre des dominicains, dont la *RB.* a déjà reproduit les sages paroles (*RB.* 1893, p. 638). Le P. González qui analyse avec sympathie le système exposé dans la *Revue biblique* (juillet 1896) lui donne le nom d'idéalisme critique. On a seulement la prétention d'interpréter le texte pas à pas, selon les règles du sens commun. C'est l'exégèse littérale des Pères, ou peu s'en faut, ce qui est déjà une garantie. Seulement on constate que, puisque le monde a été créé pour suivre une évolution lente et qu'il n'y a pas trace d'évolution dans la Genèse, la Genèse ne décrit donc pas les faits scientifiques que la science a reconnus, mais enseigne seulement des vérités divines en employant le langage de la science d'antan.

Le P. González reconnaît que cette solution est franche et logique, la plus raisonnable qu'il y ait dans l'idéalisme, mais il la trouve dangereuse. En Portugal, ce système a été adopté purement et simplement dans la thèse de théologie présentée par M. le Docteur Alves dos Santos à l'Université de Coïmbre (1). Il ne semble pas qu'on y ait vu un grand danger. Et c'est en effet bien simple. Si on accentue le contraste entre les paroles de la Genèse et les conclusions de la science, ce n'est point pour faire dire à celle-ci le contraire de ce qu'affirme celle-là; c'est pour montrer que le point de vue n'est pas le même, et que la contradiction apparente disparaît, non par un accord positif imaginaire et sans cesse transformé, mais parce que l'auteur sacré rapporte directement chacun des éléments du monde qu'il a connu à la causalité immédiate de Dieu dans un ordre logique, tandis que la science essaie de dire comment le monde est devenu ce qu'il est. Le mot de cosmogonie mosaïque ne peut qu'entretenir la confusion. Cet ordre logique est encadré dans la semaine. Et puisque les jours ne sont plus pour le P. González des périodes géologiques, ni au sens littéral, ni au sens figuré, mais des phases idéales, en quoi différons-nous (2)? Il est idéaliste sur le seul point où on pourrait trouver au récit une apparence historique! Il est donc inutile d'employer les gros mots de mythisme, d'erreurs physiques et chronologiques incompatibles avec l'inspiration; ce ne sont pas plus des raisons que les objections du P. de Hummelauer que nous n'avions pas voulu résoudre parce qu'elles reposent sur de purs

(1) *Concordismus et idealismus*, 1900.

(2) D'autant que le chiffre de six n'a d'importance qu'en vue d'un but déterminé. Comment les gros reptiles du 5e jour caractérisent-ils une phase initiale?

malentendus (1) et que nous regrettons de retrouver sous la plume du P. González.

Répétons donc une fois de plus que le meilleur moyen de ne pas attribuer d'erreurs au livre sacré, c'est de le bien expliquer, et qu'on n'explique bien un auteur qu'en tenant compte de son but. Le P. González nous objecte ici une parole de l'encyclique : « Le Pape reprend ceux qui opinent qu'il faut tenir plus de compte de la *fin* que de *l'expression*, — de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum *quænam dixerit Deus*, ut non magis perpendatur *quam ob causam* ea dixerit » (2). C'est une confusion que nous avons déjà rencontrée, et c'est pourquoi nous insistons. Le passage cité ne se trouve pas dans la partie de l'Encyclique relative à l'herméneutique, mais dans celle qui touche à l'inspiration. L'erreur visée consistait à regarder comme non inspiré tout ce qui ne rentrerait pas dans le but principal de Dieu en inspirant la Bible, c'est-à-dire ce qui n'était ni dogmatique ni moral; on en concluait que l'erreur pourrait se trouver dans tout le reste (3). Cette opinion est condamnée et nous la condamnons avec le Pape. Il n'en demeure pas moins que *sur le terrain de l'herméneutique*, la valeur des expressions dépend du genre adopté par l'auteur et du but qu'il se propose. Il ne faudrait pourtant pas, en sortant quelques expressions de leur contexte, prêter au S. Père l'intention de bouleverser les règles traditionnelles de toute interprétation et de sacrifier le sens général du contexte au sens matériel des mots. Si par exemple l'intention d'un écrivain est de proposer une parabole, non une histoire, aucune des propositions de la parabole n'a de vérité historique, quelle que soit l'apparence de chaque affirmation prise isolément.

En somme l'Hexaméron du Père González est l'effort exégétique le plus sérieux que l'Espagne ait produit sur ce sujet. L'auteur a beaucoup lu et a employé ses matériaux avec beaucoup de jugement. Mais il eût mieux valu qu'il jugeât par lui-même et ses autorités philologiques sont souvent de peu de poids (4). S'il nous est permis d'ajouter un vœu à ceux qu'il forme pour le relèvement des études ecclésiastiques en Espagne, c'est qu'à côté des instituts scientifiques on fonde des écoles orientales. Tout est à faire dans ce sens et si on veut procéder vite et sûrement, il faut d'abord s'assimiler la méthode philologique et historique là où elle est pratiquée.

On annonce aussi d'Espagne un commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu, par Mgr l'évêque d'Oviedo, qui est sur le point de paraître. M. Torrò, professeur au séminaire de Palencia a publié un volume in-4° de 260 pages sur le culte de Baal, assez bien documenté. Enfin M. le chanoine Valbuena a donné un nouveau volume de son *Egipto y Asiria resucitados*.

Travaux italiens. — M. Mercati vient de publier dans le 5e fascicule de la collection *Studi e testi* un nombre assez important de notes de littérature biblique et chrétienne (5) écrites en diverses circonstances et demeurées dans ses cartons. La

(1) Par exemple lorsqu'il nous oppose que ni Dillmann, ni Wellhausen, ni Kuenen, ni Budde, ni Cornill n'avaient vu dans la Cosmogonie des sources différentes... comme si la distinction de l'enseignement théologique et du cadre littéraire avait rapport aux documents du Pentateuque !

(2) P. 250 note.

(3) Voici le texte complet : « Nec enim toleranda est eorum ratio, qui eo istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil præterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quænam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit. »

(4) L'auteur montre son ouverture d'esprit en reconnaissant que le second chapitre n'est pas du même auteur que le premier, mais il méconnaît le caractère des deux en faisant du second un complément ajouté par le rédacteur du Pentateuque.

(5) Giovanni Mercati. Note di letteratura biblica e cristiana antica. Roma, 1901.

plupart de celles qui intéressent la Bible ont été recueillies par l'éminent auteur en préparant l'édition du manuscrit hexaplaire des Psaumes si heureusement découvert par lui à l'Ambrosienne, édition dont le monde savant attend l'apparition avec une vive et légitime impatience. Un fragment de la 5e et de la 6e version, une transcription de saint Épiphane dans un passage du *De Mens. et pond.* qui avait jusqu'ici échappé à l'attention, permettent de reconstituer un texte hébreu de Ps. **1** 1 et **140** (141) 1, différent de celui de la Massore et supposé plus ancien. La première restitution — lire ישר (*juste*) au lieu de אשרי (*heureux*) le premier mot du psautier — entraîne M. M. à proposer, sous toutes réserves, une brillante conjecture au sujet du *livre du Iachar;* ce serait une collection de chants dont le psaume en question aurait été la première pièce, et le premier mot de ce psaume aurait servi à désigner le livre entier, comme l'usage s'en est établi pour d'autres livres de la Bible. On peut objecter, ce semble, que cette manière de désigner les livres sacrés ne remonte pas à une époque très ancienne et que la première phrase du psautier aurait un peu le caractère d'une tautologie. M. M. reconnaît comme un fragment des prolégomènes écrits par Origène pour l'édition hexaplaire des Psaumes une variante du Μέθοδος de Théodoret donnée par un manuscrit de la Laurentienne et cette attribution lui permet de recueillir fort ingénieusement des renseignements précieux sur la 5e et la 6e version. C'est bien la 5e qui a été trouvée à Nicopolis près d'Actium, et la 6e à Jéricho, quoi qu'en ait dit Épiphane : cette conclusion est d'ailleurs en parfait accord avec les caractères internes de cette version dont Field admirait la belle grécité. La numérotation des psaumes est particulière à cette version, mais l'on sait du reste qu'elle varie dans les manuscrits hébreux eux-mêmes. Amené pour confirmer sa conclusion à citer le texte de l'*H. E.* d'Eusèbe **6** 16, M. M. le discute de très près. Il est solidement attesté par les manuscrits et les versions, peut recevoir une explication très satisfaisante, sans qu'il soit besoin d'y faire aucune des corrections auxquelles se sont essayés les divers commentateurs, et permet d'affirmer l'existence de la 7e version, niée par Field. C'est encore aux Psaumes que sont consacrés deux autres articles : l'un sur la fausse correspondance de Damase et de Jérôme, l'autre sur le commentaire d'Hésychius de Jérusalem sur les Psaumes. L'auteur, dans cette note écrite avant la publication de l'ouvrage de Faulhaber (cf. *RB.* 1900, p. 478), admet avec l'éditeur d'Hésychius que c'est à ce dernier que doit être restitué le commentaire sur les Psaumes *De titulis psalmorum* publié par Antonelli sous le nom d'Athanase; il apporte à l'appui de cette opinion de nouvelles autorités : la plus intéressante est un prologue où Hésychius s'efforce de prouver que le Psautier est tout entier de David et où il expose les principes de l'exégèse allégorisante qui est celle du commentaire en question.

Citons seulement parmi les autres notes celle sur deux apocryphes d'Esdras : elle nous donne sous le nom de *Visio B. Esdrae* un texte latin de l'Apocalypse d'Esdras assez différent des textes grecs connus et provenant d'un manuscrit d'époque antérieure.

Le deuxième fascicule de la même collection a été consacré à la description de deux manuscrits de la Vulgate que le chapitre de la cathédrale de Bovino a offerts au Pape et qui portent actuellement au fonds latin du Vatican les nos 10510 et 10511 (1). L'intérêt de ces deux cod. vient de ce qu'ils sont antérieurs au travail entrepris au XIIIe siècle par les théologiens de l'Université de Paris. Deux notes datées de 1182 et de 1197 attestent qu'à cette époque les deux manuscrits étaient déjà en possession

(1) Dott. Marco Vattasso, *Le due Bibbie di Bovino ora Codici Vaticani Latini* 10510-10511 *e le loro note storichel;* Roma, 1900.

du chapitre de Bovino. M. Vattasso n'a pas de peine à montrer par les caractères diplomatiques qu'ils appartiennent tous deux à une même école, celle de l'Italie moyenne du XIe siècle. Ils contenaient toute la Bible avec prologues, préfaces, arguments de saint Jérôme et chapitres; le premier n'a plus de saint Paul que les deux premières Épîtres. Diverses générations y ont ajouté des notes historiques d'intérêt général ou particulier; l'une d'elles fixe au 27 mai 1291 la prise d'Acre, le 18 étant la date généralement admise et acceptée encore par Röhricht.

Travaux allemands. — Une partie des inscriptions, monnaies et autres objets anciens rapportés du Yémen par M. Glaser a été acquise par l'Administration du Musée impérial de Vienne depuis plusieurs années. Elle en a disposé la publication dans un volume admirablement exécuté (1). Le soin du déchiffrement et de la traduction a été confié à M. le Professeur D.-H. Müller, membre ordinaire de l'Académie impériale des sciences. La collection comprend pour les inscriptions 39 numéros (parmi lesquelles un autel à encens sans inscription), des objets à suspendre avec un fil qui sont probablement des amulettes, des sceaux et pierres précieuses, quelques fragments d'architecture, des masques pour la figure, et des monnaies, cataloguées par M. le Professeur Kubitschek. Des extraits du VIIIe livre d'Hamdâni sur l'archéologie du Yémen forment un appendice très appréciable (texte arabe et traduction allemande). Un examen philologique serait ici d'autant plus déplacé que le recenseur n'a pas la prétention de soumettre à sa critique M. D.-H. Müller, qui a été son maître. La compétence du professeur viennois est d'ailleurs au-dessus de toute contestation. Il ne se dissimule pas non plus et dit nettement que plusieurs endroits échappent encore à l'analyse, surtout dans les termes techniques des constructions. Il suffira au but de la *Revue* de signaler quelques textes d'une haute importance pour la religion comparée des Sémites et qui touchent la Bible d'assez près.

N° 3 : « Ils ont bâti le sanctuaire d'Athtar de Dêbân de la terrasse (?) jusqu'au lieu de prière (2), entre l'enceinte sacrée et le lieu inviolable. » D'après D.-H. Müller, ce dernier endroit serait une sorte de saint des saints (3). On aurait ainsi l'enceinte, le parvis, le temple et le saint des saints.

N° 5, le nom du dieu « taureau de ba'al » indique une divinité en forme ou du moins avec un symbole de taureau, quand même on traduirait ici ba'al par « fête » avec Hommel (4).

N° 9, une action de grâces pour la guérison d'un esclave malade.

N° 24, un talisman (5) avec deux têtes de bœufs, l'une plus grosse, en faveur de deux frères. L'auteur suggère que les têtes représentent des victimes qui leur seraient subrogées.

N° 25, le tombeau est nommé « un lieu de repos » (6).

(1) *Südarabische Alterthümer im Kunsthistorischen Hofmuseum. Im Auftrage und mit Unterstützung des Oberstkämmerer-Amtes Seiner K. und K. Apost. Majestät* herausgegeben von D. H. Müller, wirklichem Mitgliede der Kais. Akademie der Wissenschaften. Mit 14 Lichtdruck-Tafeln und 28 Abbildungen im Texte. Wien, 1899. Alfred Hölder. In-folio de 96 pages.

(2) צלות, laissé sans traduction, est rendu par Hommel « chapelle, lieu de prière » (*Aufs.*, p. 185).

(3) ביבסל. Hommel, p. 173, propose comme etymologie le lieu où l'on faisait cuire la chair des victimes (cf. Ez. 46 23) ; mais le mot étant en fait synonyme de ביחרם « enceinte sacrée », il n'y a pas lieu de chercher un autre sens qu' « inviolable ».

(4) *Loc. laud.*, p. 173, תור בעלם.

(5) שחר ; cf. Is. 47 11, sur lequel cependant l'auteur ne se prononce pas.

(6) מלת.

N° 28, un autel pour l'encens de forme cubique, les côtés dessinés en forme de façade : au numéro suivant différents noms de parfums et d'encens.

Parmi les petits objets destinés à être suspendus, l'un porte l'inscription « Wadd est un père », quoiqu'on ne voie pas pourquoi cette phrase ne constituerait pas un nom propre, etc., etc.

Mais le principal intérêt biblique est dans les n°s 6 et 7. M. Hommel les avait signalés, les connaissant sans doute par M. Glaser (1). Il s'agit de pièces de bronze, trouvées à Harim dans le Yémen, et destinées probablement à être suspendues dans les temples comme des monuments expiatoires. Voici la traduction du n° 6 d'après le Professeur Müller : « Haram fils de Thaubân a offert et voué à Dhû-Samâwî, pour s'être approché d'une femme étant lui-même en état de consécration (2), et pour avoir eu des rapports avec une femme dans sa situation mensuelle et pour avoir eu affaire à une femme récemment accouchée et pour y être allé étant en état d'impureté et être rentré dans ses vêtements sans être pur, et pour avoir touché des femmes dans leur situation mensuelle sans se laver, et pour avoir mouillé ses vêtements par une pollution. Il s'humilia donc et se soumit et se prosterna (3). Et qu'Il (le dieu) le lui rende ! » Deux inscriptions du même genre étaient déjà connues (Halévy, n°s 681 et 682) ; dans l'une d'elles Hommel avait cru voir le terme propre du sacrifice pour le péché (4). Cette traduction est reconnue possible par M. Müller. On voit l'importance de ces faits. Le sacrifice pour le péché était considéré dans l'école de Wellhausen comme une innovation postérieure à l'exil de Babylone. Il est difficile de croire qu'il ait pénétré en Arabie par l'influence des Juifs, puisqu'il s'agit ici d'inscriptions païennes (probablement antérieures à notre ère). Il est à noter que ces expiations avaient lieu qu'on eût péché sciemment ou par inadvertance (Halévy, n° 682). M. Müller n'a pas manqué d'indiquer les nombreux rapprochements bibliques en matière d'impuretés, Lév. **22** 4, Lév. **15** 18, etc.

M. F. Brandscheid vient de publier une nouvelle édition de son Nouveau Testament gréco-latin (5). L'ouvrage est en deux volumes. Le premier comprend les évangiles ; dans le second sont réunis, sous le titre d'*Apostolicum*, tous les autres livres de la collection canonique. Les deux textes, grec et latin, sont disposés parallèlement, mais sur des pages distinctes, le grec à gauche et le latin à droite. Aucune note critique ne les accompagne. Seulement les références bibliques sont indiquées en marge pour le Nouveau Testament et au bas de la page pour l'Ancien. Les notes de critique textuelle sont reléguées à la fin de chacun des volumes. Le texte latin n'est autre que celui de la Vulgate clémentine. C'est donc le grec que l'éditeur a en vue dans le sous-titre de son livre : *editio critica*. Mais la critique de M. Brandscheid n'est pas bien compliquée. Elle se réduit à l'autorité de saint Jérôme, consacrée par la tradition de l'Église : statui mihi ad rectam sancti Hieronymi methodum esse revertendum ; neminem enim potuisse illo melius antiquissimam Novi Testamenti formam perspicere. Tanta

(1) *Altisr. Ueberl.*, p. 322.

(2) Un moment où la continence lui était imposée : au n° 7 une femme avoue qu'un homme a eu des rapports avec elle le troisième jour de la fête (cf. Ex. **19** 15) ; c'est peut-être le même cas.

(3) ויחלן, rendu par Hommel : et il paya l'amende.

(4) Das Sündopfer חטאת in der sabäischen Inschrift *Hal.* 681. Autographie distribuée au congrès de Paris (septembre 1897). La traduction de Hommel s'appuie sur ce que le verbe étant précédé de כי, il indique une nouvelle période dans la phrase.

(5) *Novum Testamentum græce et latine* edidit Fridericus Brandscheid, 2 vol. petit in-8° ; Fribourg e. B., Herder, 1901. — Prix : 5 m.

fuit in eo doctrina græco-latina, tanta christianarum litterarum cognitio, tot optima subsidia in omnibus ecclesiis collecta. Cum ab hoc viro exortam Vulgatam versionem latinam exinde ab Ecclesia romana esse conservatam atque iterum iterumque restitutam constet, *necesse est originalem græcæ lectionis formam cum latina Vulgatæ versionis lectione consentire, neque quidquam græce posse rectum esse, quod aperte et essentialiter latinæ Vulgatæ lectioni refragetur. Itaque in magno numero auctoritatum undecumque conquisitarum veritatem evangelicam versandum non putavi, sed in concordi consensu cum Vulgata latina* (I, p. XVI s.). Par les lignes que nous avons soulignées, il est clair que la critique de M. BRANDSCHEID se résume en un principe unique : la conformité avec la Vulgate. Et l'exécution est conforme à ce principe.

La liste des morceaux évangéliques étrangers au canon s'enrichit de jour en jour. Aussi, malgré l'existence de travaux similaires, tels que le *Nov. Test. extra Can. rec.* de Hilgenfeld et le *Novi Test. græci supplementum* de Nestle, la récente publication de M. Erwin PREUSCHEN ne laisse pas d'être opportune (1). On y trouve, en même temps que les fragments des évangiles apocryphes perdus, les fragments d'Oxyrrhynchos et d'Akhmîm, ainsi que les citations extracanoniques tirées des premiers écrivains ecclésiastiques et les notices les plus intéressantes concernant les Évangiles. L'auteur a même jugé à propos de reproduire les passages de saint Irénée qui ont trait aux presbytres d'Asie. L'édition est très soigneusement exécutée ; toutes les variantes de quelque importance sont indiquées. La reproduction des textes est suivie d'une traduction allemande. Il eût peut-être été préférable que ces deux parties de l'ouvrage fussent disposées parallèlement, au lieu d'être éditées à part. Cette méthode eût rendu l'usage du livre plus facile. Mais cela n'ôte rien de sa valeur au travail de M. PREUSCHEN, qui sera certainement accueilli avec reconnaissance par tous les amateurs d'ancienne littérature chrétienne.

Depuis la publication de l'*Exode* par Holzinger (*Rev. bibl.* janv. 1900, p. 147), le *Kurzer Hand-Commentar* dirigé par K. Marti a donné successivement et à des intervalles assez rapprochés quatre nouveaux fascicules formant chacun un commentaire d'un livre de l'Ancien Testament.

Marti s'est réservé à lui-même l'explication du livre de Daniel (2). Malgré son extrême concision, l'introduction au commentaire est très suffisante, puisqu'elle donne même un aperçu sur l'histoire de l'exégèse de Daniel. Il va sans dire que l'auteur date le livre de Daniel des environs de l'an 165 av. J.-Chr. S'il voit dans les visions des prophéties d'événements déjà écoulés, ce n'est pas parce qu'il nie l'existence de toute prophétie *ante eventum*, car il regarde le passage 11 40-45 (mort d'Antiochus Épiphane) comme une prédiction proprement dite. Il croit plutôt que l'auteur du livre suivait la méthode caractéristique de la littérature apocalyptique, et ne se servait ordinairement de la forme de la prédiction que comme d'un revêtement littéraire. Ne puisait-il pas dans la lecture des anciens prophètes la conviction de la vérité et de la victoire finale de la religion juive et sa parole n'avait-elle pas une portée bien plus grande, quand il ne s'appuyait pas sur sa propre autorité, mais sur celles de ses prédécesseurs ? N'attribuait-on pas la législation religieuse à Moïse et le livre de Job ne faisait-il pas dis-

(1) *Antilegomena, die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen*, herausgegeben und übersetzt von E. Preuschen. in-8°, 175 pp. ; Giessen, Ricker, 1901. M. 3.

(2) *Das Buch Daniel*, erklärt von Dr K. Marti, ord. Professor an der Universität Bern. in-8°, XXIII, 98 pp., Tübingen, Mohr, 1901 (12e livraison du *Kurzer Hand-Commentar*).

cuter des questions actuelles par des hommes de l'antiquité? Et de fait, Daniel ne paraît pas avoir été toujours regardé par la tradition populaire comme un contemporain de l'exil, puisque Ézéchiel le mentionne entre Noé et Job! (Quelques exégètes lisent « Hénoch » au lieu de « Daniel » à ces passages d'Ézéchiel). Une tradition plus récente aura placé Daniel dans un autre milieu historique et en aura fait le personnage principal de traditions qui circulaient dans le peuple longtemps avant qu'elles ne fussent consignées dans leur forme actuelle. C'est cette forme apocalyptique qui au point de vue de l'histoire littéraire constitue l'importance du livre de Daniel, puisqu'il serait le premier et le plus ancien représentant de la littérature apocalyptique. (Cependant Marti lui-même voit des apocalypses dans certains chapitres d'Isaïe et dans Joël; il ne faut donc pas prêter à ses paroles un sens absolu.) Au point de vue de l'histoire religieuse, Daniel est encore plus important : rappelons seulement le rôle que jouent chez lui l'eschatologie, le dogme de la résurrection individuelle des justes, la doctrine des anges et tant d'autres croyances particulièrement développées dans les derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne. Aussi l'étude de ce livre est plus importante et plus attrayante qu'on n'est communément porté à le croire; Marti facilite cette étude par une explication textuelle qui dénote le philologue consommé, connaisseur également sûr de l'hébreu et de l'araméen. La connaissance approfondie de ce dernier dialecte lui est d'autant plus utile que, d'après lui, la présence des chapitres araméens s'explique par la composition originale du livre tout entier en araméen : on aura plus tard traduit le premier et les derniers chapitres en hébreu pour pouvoir faire entrer le livre dans le Canon, où la présence de textes araméens était justifiée par l'exemple du livre d'Esdras. Les questions d'un caractère plutôt historique sont traitées en notes placées en tête des différentes sections, par exemple la vision relative aux 70 semaines, la folie de Nabuchodonosor, etc. — Signalons encore la constatation de l'emploi de la forme métrique dans une dizaine de passages (discours de Gabriel, hymne d'action de grâces, etc.).

Le Lévitique (1) est expliqué par Bertholet. Ce livre se prête moins que la plupart des autres livres bibliques à des recherches d'un ordre littéraire, à des discussions sur les sources, leur âge et leur étendue. Néanmoins Bertholet, tout en regardant comme généralement admise l'appartenance du Lévitique à P, cherche à tenir compte de l'opinion qui n'est plus très nouvelle et qui voit dans P moins un personnage individuel qu'une dénomination collective d'un groupe d'auteurs de la même école sacerdotale. Il ne se contente pas de distinguer H (chap. **17-26**, loi de Sainteté) du corps du livre. il voit des collections primitivement indépendantes dans les chap. **1-7** (Po, *Opferthora*. Rituel des sacrifices) et **11-15** (Pr, *Reinheitsvorschriften*, Préceptes relatifs à la pureté légale). Ces collections furent compilées, plus ou moins remaniées et placées dans le cadre d'une histoire sacrée par l'auteur de l'écrit fondamental (Pg, *Grundschrift*). Ce sont là les grandes lignes de son hypothèse; il va sans dire que dans beaucoup de chapitres Bertholet constate des gloses ou voit des appendices ou des ajoutages plus récents. Il renonce à dater exactement ces différentes lois; il admet que chacun des rédacteurs avait ou pouvait avoir en mains des matériaux anciens; il se borne à indiquer comme probable la succession chronologique suivante des sources incorporées dans le Lévitique : H, H + Pg, HPg + PoPr. — Pour déterminer cet ordre, B. recourt à l'étude comparée de l'histoire religieuse d'Israël et de son culte. Dans H la hiérarchie est moins développée que dans P, on ne connaît pas encore la distinction entre le

(1) *Leviticus*. erklärt von Lic. A. Bertholet, a. o. Prof. in Basel, in-8°, XX-104 pp., Tübingen, Mohr, 1901.

« Saint » et le « Saint des Saints », la datation du nouvel an n'est pas encore définitive, les fêtes ne sont pas encore dépouillées de toute relation avec l'agriculture, etc. — Dans Pr se pose une série de problèmes, qui sont plutôt du domaine de l'histoire générale des religions comparées. C'est en s'appuyant sur des analogies, qu'il trouve dans les anciennes religions, en particulier dans les religions sémitiques, que B. propose la réponse à quelques questions restées jusqu'ici sans réponse. Il croit que certains aliments étaient regardés comme impurs parce qu'ils étaient autrefois consacrés à une divinité, qu'une maladie était déclarée impure parce qu'on l'attribuait à l'influence d'un démon; il est même enclin à adopter la théorie du *totémisme* pour motiver l'interdiction de tuer certains animaux, mais il ne manque pas d'ajouter que les Israélites n'avaient plus conscience de la signification primitive de ces prescriptions, à l'époque où ils les consignèrent par écrit. — Dans les autres sources de P se trouveraient également des points de contact avec les religions polythéistes; ainsi le bouc émissaire voué à Azazel serait sacrifié à un démon du désert : les Bédouins ne croient-ils pas jusqu'aujourd'hui que le désert est peuplé de *djinns*, génies malfaisants? Même dans le rituel des sacrifices on retrouverait des ressemblances curieuses avec les rituels assyro-babyloniens. — On comprendra facilement d'après ces quelques extraits, combien de problèmes sont soulevés dans le commentaire que B. vient de publier, mais aussi combien il est nécessaire à l'exégète de connaître les religions assyro-babylonienne et arabe pré-islamique, s'il veut se garder de jugements trop hâtifs et de rapprochements parfois plus ingénieux que probants.

Benzinger commente les Paralipomènes (1), travail moins difficile pour l'historien, puisque les parties historiques sont souvent des doublets des livres des Rois, mais difficile pour le philologue dans les premiers chapitres, remplis de listes généalogiques dont le texte est fort altéré. La question des sources des Chroniques est plus simple ici que dans la plupart des autres livres canoniques, puisque l'une de leurs sources principales, les livres des Rois, nous est conservée; les autres sources, soit narratives, soit prophétiques, ne nous sont connues que par les titres et les extraits qu'en donnent les Chroniques. Mais ce que nous en connaissons suffit pour nous apprendre que ce ne sont pas des œuvres historiques, dans le sens strict et moderne du mot, mais plutôt des récits édifiants, n'ayant en vue que l'enseignement religieux, ne cherchant qu'à faire servir des matériaux historiques à l'édification religieuse : en d'autres termes, ce sont des midrasim — le livre du prophète Iddo est même cité une fois sous le nom de midras — et le livre des Chroniques n'est lui-même qu'un midras, leur auteur n'a pas l'intention de garantir l'historicité de ses récits, pas plus que certains prédicateurs ne veulent affirmer strictement l'historicité des exemples qu'ils citent. — Il reste cependant encore un bon nombre de renseignements que les Chroniques ont empruntés à des sources proprement historiques, renseignements relatifs aux constructions de différents rois, à des généalogies, etc. — Tous ces matériaux furent rassemblés par l'auteur ou plutôt par le rédacteur des Chroniques vers l'an 300. Beaucoup d'ajoutages sont plus récents et postérieurs même aux LXX, dans lesquels ils manquent (1).

Le commentaire de Jérémie par B. Duhm (2) est un événement : c'est l'application à Jérémie des principes et de la méthode que l'auteur avait appliqués à Isaïe (dans la collection de Nowack) et dans sa traduction de Job et des Psaumes. Il est d'autant

(1) Die Bucher der Chronik, erkärt von Lic. Dr. Benzinger, Privatdozent in Berlin. in-8°, XVIII-141 pp. — Tübingen, Mohr, 1901.

(2) *Das Buch Jeremia*, erklärt von D. B. Duhm, o. Prof. in Basel, in 8°, XXIII-141 pp. — Tübingen, Mohr, 1901.

plus regrettable que Duhm ne se soit pas encore décidé à formuler dans un exposé détaillé quels sont ses principes métriques, qu'il continue à appliquer, sans se soucier beaucoup des attaques très vives qu'il s'est attirées de droite et de gauche. — Jérémie a donné son nom à toute une littérature; mais si de toute cette littérature notre livre canonique de Jérémie dans sa forme actuelle n'est pas le livre le plus ancien, il en est certainement le plus important. Duhm le croit composé de trois éléments : 1) des prophéties authentiques de Jérémie, contenues dans les chapitres **1-25**; 2) des extraits du livre de Baruch, chap. **26-29**, **32-45** ; 3) des ajoutages et suppléments de mains différentes, chap. **30-31**, **46-51**, **52**. Naturellement le texte ne nous est pas parvenu dans son intégrité primitive; pour le reconstituer Duhm recourt non seulement aux procédés ordinaires de critique textuelle et historique, mais — et c'est là ce qui fait la nouveauté et l'originalité de son travail — la structure rythmique des prophéties est pour lui un critérium décisif d'authenticité. De tout ce que le livre de Jérémie contient en fait de prose, D. n'attribue au prophète que la lettre du chap. **39**. Il n'admet pas l'authenticité de la « prose rythmée », comme le fait encore Cornill; d'après lui, seules les poésies lyriques tétrastiques dont les vers comptent alternativement trois ou deux syllabes accentuées, sont de Jérémie. Le poète que nous apprenons ainsi à connaître ne nous est plus incompréhensible comme le Jérémie auteur d'un livre hétérogène, renfermant à la fois des discours d'une grande élévation d'idées, d'une merveilleuse profondeur de sentiments et des passages d'une qualité littéraire et esthétique tout à fait inférieure. C'est un caractère homogène, un observateur très fin, un héros, non pas dans l'attaque, mais dans la souffrance. Ses poésies, très courtes et au nombre d'environ soixante, se groupent en différents cycles, dont l'ordre chronologique n'est pas toujours celui qu'elles occupent dans le texte massorétique. Elles ont environ deux fois l'étendue d'Amos, puisqu'elles comprennent 280 vers massorétiques, 220 vers sont de Baruch, les 850 autres vers sont des ajoutages plus récents, développements homilétiques attribués au prophète, représentant parfois des courants d'opinion différents (par exemple sur l'origine et la valeur des sacrifices), mais ayant en commun le culte de la Loi, propre à l'époque du nomisme, ne connaissant plus le danger du polythéisme, et se mouvant volontiers dans les théories universalistes et apocalyptiques des apocalypses canoniques et des plus anciens pseudépigraphes.

Quoique Duhm se rencontre d'ordinaire avec Cornill, quand il attribue à Jérémie une poésie, quoiqu'il regarde le tétrastique comme forme fondamentale de la strophique jérémienne — et là encore il est presque d'accord avec Cornill, — quoique ce nouveau commentaire prouve peut-être plus encore que les précédents le brillant talent critique de l'exégète bâlois, il nous paraît certain que les résultats auxquels aboutit cette critique sont trop radicaux. Ici comme dans les travaux antérieurs de Duhm, il y a beaucoup d'observations très spirituelles, beaucoup de contributions de grande valeur à l'intelligence du texte, beaucoup de matériaux nouveaux qui seront à conserver, mais ces matériaux devront être utilisés autrement qu'ils ne l'ont été par Duhm; il faudra avant tout ne pas chercher à leur assigner une date aussi récente que possible, tendance qui a été inconsciente peut-être chez Duhm, mais qui seule a pu produire des résultats d'un radicalisme extrême.

Nous venons de dire que Cornill s'est occupé lui aussi de la métrique de Jérémie (1). Les prophètes plus anciens, comme Amos et Isaïe, ont une métrique assez régulière :

(1) *Die metrischen Stücke des Buches Ieremia* reconstruiert von Dr H. Cornill, prof. an der Universität Breslau; XIII-44 pp. — Leipzig., Hinrichs, 1901.

les travaux de Duhm sur Isaïe (Commentaire dans la collection de Nowack) et de Löhr sur Amos (*Untersuchungen zum Buch Amos* Giessen, 1901) semblent bien le prouver. Une simple lecture de Jérémie donne l'impression involontaire que la rythmique de ce prophète doit être plus lâche que celle de ses prédécesseurs. Cette impression a dû être en partie cause du jugement esthétique défavorable porté communément sur Jérémie. Mais en quoi consiste ce relâchement dans l'expression poétique de Jérémie? Cornill croit pouvoir l'attribuer à deux facteurs. D'abord Jérémie ne contient, en dehors des chapitres purement narratifs, absolument rien de prosaïque; par contre il a beaucoup d'éléments que Gunkel, par opposition à une poésie strictement métrique, appelle de la « prose rythmée ». En second lieu il donne à ses vers une longueur très inégale. Et il ne s'agit pas ici d'un phénomène analogue à la *Qinastrophe,* où le second membre du distique est plus court que le premier : il y a plus. Il est impossible de réduire toute la poésie de Jérémie à des membres de vers de trois syllabes accentuées, les vers de deux syllabes sont tellement fréquents et ceux de quatre syllabes si peu rares, qu'il faut renoncer à chercher dans le vers de longueur régulière l'unité rythmique des parties poétiques de Jérémie. Ce qui caractérise sa poésie, c'est la structure de sa strophe : c'est là le critérium qui permet de distinguer chez lui la poésie de la prose ordinaire et de la prose rythmée. Ses vers, qu'ils soient longs ou courts, se groupent si régulièrement en doubles distiques ou tétrastiques et en octastiques, que l'octastique se manifeste comme la forme fondamentale de sa poésie. Les tristiques qu'on rencontre çà et là sont des passages reconnus comme suspects depuis longtemps et qui le deviennent encore davantage; seuls les deux tristiques **20** 17-18 sont maintenus.

Ces principes métriques sont souvent d'un secours très appréciable pour la critique textuelle; dans quantité de cas ils réclament la leçon des LXX ou les succédanés du texte alexandrin, devenus maintenant indispensables au texte massorétique. Cornill publie tous les passages qu'il regarde comme métriques, environ cinq cents distiques, les plaçant dans leur ordre chronologique et leur donnant aussi dans la disposition typographique des formes de strophes ou de groupements de distiques. Il n'ajoute à ce texte ni commentaire ni notes critiques ni aucune justification; il compte s'expliquer sur ces questions d'une façon plus explicite dans un avenir rapproché.

Langue anglaise. — *Le livre des Nombres,* dans l'édition polychrome de P. Haupt, a été confié au Rév. J.-A. Paterson, professeur d'hébreu et d'exégèse de l'A. T. à Édimbourg. Il vient d'en publier le texte hébreu avec des notes de critique textuelle (1). L'analyse littéraire se meut dans les limites connues, Code sacerdotal, Élohiste, Jahviste. Les parties deutéronomistes sont très peu nombreuses. Comme parties plus récentes du Code sacerdotal, avec le caractère de lois complémentaires, l'auteur signale surtout les chapitres **7**, **9** 6-23, **28**, **29**, **30**, **31** et **35** 1-8. Il ne saurait y avoir beaucoup de difficulté sur ces points. Mais la distinction entre Élohiste et Jahviste est spécialement difficile et personne ne peut reprocher au Rév. Paterson d'y avoir renoncé sur bien des points où d'autres croyaient l'avoir menée à bon terme. Par exemple l'auteur attribue *in confuso* à JE comme une trame que l'analyse ne peut résoudre assez sûrement tout le récit de l'exploration (sauf naturellement la part de P ici et dans les cas suivants) et de l'échec qui s'ensuivit (ch. **13** et ch. **14**), l'épisode de Dathan et Abiram (ch. **16** sauf vers la fin), l'itinéraire des chapp. **20** et **21**. Dans ce dernier cas la réserve est peut-être excessive

(1) *The book of Numbers*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900.

ou du moins le procédé de l'auteur peu logique. Puisqu'il donne à J **11** 35 et **12** 16, il aurait pu lui concéder encore **21** 12. 13. 16-19 qui sont des fragments du même itinéraire. Dans l'histoire de Balaam il y a certainement des deux et pour le récit des faits l'analyse du Rév. P. a de bonnes probabilités. Mais est-il certain que les premières prophéties (ch. **23**) soient de E et les deux dernières (ch. **24**) de J? Pour attribuer à E les deux premières, l'auteur doit retrancher **23** 23[a], demi-verset très bien en situation. Il est vrai qu'on obtient ainsi trois strophes de trois lignes, mais en le laissant on aurait cinq strophes de deux lignes, ce qui est aussi bon. La critique textuelle est traitée en général avec une modération que d'aucuns trouveront scrupuleuse. On peut comparer en ceci les oracles de Balaam *restaurés* par le Rév. Th. K. Cheyne dans l'*Expository Times* 1899, juin. Le Rév. Paterson aurait pu faire allusion dans ses notes aux tentatives de Hommel sur le même sujet, mentionner du moins la conjecture Chamal (**24** 23) du Prof. D.-H. Müller. De courtes additions de P. Haupt, visant les plus récentes acquisitions de l'assyriologie, donnent au volume un attrait de plus.

Le *British Museum* a voulu offrir une consolation à ceux qui ne peuvent contempler ni étudier les trésors qu'il renferme dans le département des manuscrits bibliques, grecs, latins, anglo-saxons. C'est toute l'histoire de la Bible manuscrite à l'exclusion des copies orientales qui passe sous les yeux dans de superbes fac-similés (1). Une notice sur chacun d'eux par M. F. Kenyon et une transcription permettent, même aux profanes, de se rendre compte de l'importance de chacun d'eux. C'est le complément le plus agréable aux yeux de l'histoire des textes. Qui n'a souhaité en lisant, par exemple, l'*Histoire de la Vulgate* par Samuel Berger, d'entrevoir du moins ou les évangiles de Lindisfarne ou quelque échantillon des manuscrits northumbriens? L'histoire de l'écriture est un peu l'histoire de la pensée, aussi n'est-ce pas sans profit qu'on regarde, même en passant, cette riche galerie de tableaux. En voici le catalogue. Papyrus Psalter (IIIe siècle), Codex Alexandrinus (Ve siècle), Codex Nitriensis (VIe siècle), Codex purpureus (VIe siècle), Minuscul Septuagint (Xe siècle), Minuscul Gospels (XIe siècle), Byzantine Psalter (a. D. 1066), Septuagint of Lucianic recension (XIIIe siècle), Harley Gospels (VIIe siècle), Psalter of saint Augustine (VIIe ou VIIIe siècle), Lindisfarne Gospels (VIIe ou VIIIe siècle), Northumbrian Gospels (VIIIe siècle), Golden Gospels (IXe siècle), Alcuin's Vulgate (IXe siècle), Theodulf's Vulgate (IXe siècle), Saint Gall Vulgate (IXe siècle), Winchester Gospels (XIe siècle), Irish Gospels (a. D. 1138), Vulgate du XIIIe siècle, Wessex Gospels (XIIe siècle), Ælfric's Pentateuch (XIe siècle), English Psalter (XIVe siècle), Rolle of Hampole's Psalter (XIVe siècle), First Wycliffite Bible (XIVe siècle), Second Wycliffite Bible (XIVe siècle).

Et c'est encore une très remarquable publication que celle que les syndics des presses de Cambridge ont confiée à M. C. Taylor, Master of Saint John's college (2). La collection *Taylor-Schechter* contient entre autres morceaux précieux des manuscrits grecs bibliques recouverts d'écriture hébraïque. Le plus intéressant est d'autant plus difficile à remettre sur pied, qu'il n'est pas seulement palimpseste, il a été rogné et rejoint pour l'utilité des copistes juifs, et comme de plus c'est une copie des Hexaples, la confusion est au premier abord inextricable. M. Taylor a parfaitement mis chaque texte en valeur. Ce sont des fragments du Psaume **22** (21 chez les Septante). De

(1) *Facsimiles of biblical Manuscripts in the British Museum* edited by Frederic G. Kenyon, London, 1900, in-folio.

(2) *Hebrew-greek Cairo Genizah Palimpsestes*, Cambridge, 1900, in-folio de VIII-96 pp. avec XI planches dont quelques-unes (les meilleures) en héliogravure Dujardin.

l'hébreu en lettres hébraïques il ne reste rien. De l'hébreu en lettres grecques M. Taylor a recouvré quelques mots. Aquila est représenté pour les vv. 20-24, 25-28, Symmaque pour 15-18, 20-24, les LXX ont quelque chose au cours des vv. 20-24. Le grec est en onciales penchées. Le célèbre passage *foderunt*, etc., est longuement discuté et l'origine de la leçon d'Aquila expliquée de la façon la plus ingénieuse d'après l'ancienne exégèse juive et en particulier l'Agada d'Esther. M. Taylor conclut que son fragment confirme certaines leçons hexaplaires reçues, en corrige d'autres, en fournit de nouvelles où figurent des mots jusqu'alors inconnus. Tout ce travail a pour base les deux premières planches. Les autres planches reproduisent d'abord (planches III-VIII) quelques fragments des Psaumes **90-92**, **96-98**, **102**, **103** d'après la version d'Aquila, puis (planches IX et X) quelques fragments des Évangiles (Matth. **10** 2-4, 11-15; Jo. **22** 11-15), et enfin (planche XI) des Actes (**24** 22-27). Un minuscule fragment (dans I Pet. **2** 22-**3** 7) (1) a été découvert le 15 nov. 1900. Décidément les manuscrits de la synagogue du Caire, plongés dans l'oubli de la Genizah, ont beaucoup gagné en changeant de maîtres; personne ne sera jaloux des savants qui font si généreusement participer le public à leurs découvertes.

Palestine. — On n'a pas oublié avec quel empressement certains Allemands catholiques accueillaient naguère la découverte du tombeau de la sainte Vierge à Éphèse; comme elle était due aux révélations de Catherine Emmerich, les sympathies nationales pour la bienheureuse voyante étaient la cause principale de cet entraînement. Depuis la donation impériale du terrain dit de la Dormition, près du Cénacle, aux catholiques d'Allemagne, une évolution rapide s'est produite parmi eux en faveur de l'authenticité du séjour et de la mort de Marie à Jérusalem. La conviction tend à devenir universelle; elle est déjà passée des revues scientifiques dans les feuilles populaires et la *Kölnische Volkszeitung* du 5 avril dernier (n° 308) s'exprimait à ce sujet avec autant de clarté que d'énergie : « La tradition, dans la mesure du moins où une tradition existe, de même que tous les motifs de vraisemblance et de convenance, témoignent pour le tombeau de Marie à Jérusalem. A Éphèse, au contraire, ou bien la tradition est nulle, ou c'est une tradition faible et tardive, si même elle n'est pas artificielle ». L'autorité de Catherine Emmerich ne paraît plus décisive et le correspondant du journal se rangerait de prédilection à la manière de voir du P. Lagrange, cité comme ayant étudié sur place les découvertes de *Panaghia Capouli* et déclaré ensuite, dans une conférence publique à Saint-Étienne, n'avoir trouvé là qu'un rapport imparfait avec les descriptions de la Voyante. La feuille imprudente et son correspondant sont exposés, on peut le prévoir, au blâme du R. P. Fonck, S. J., qui a l'œil sur les écrivains de tout genre, en tout pays. Il demeure en effet un partisan déclaré d'Éphèse; c'est du moins ce qu'on peut inférer de l'analyse peu flatteuse qu'il vient de consacrer (*Zeitschr. f. katol. Theol.*, 1901, pp. 300-304) à un récent ouvrage du Dr Nirschl sur la question. Il est vrai que s'il revendique volontiers les droits de la tradition topographique, préconisant à juste titre le respect et les précautions infinies avec lesquels on doit procéder à son examen (cf. *Stimmen aus Maria Lauch*, févr. 1901, p. 211), le R. P. Fonck n'aime pas toujours à battre les chemins préférés par la foule quand il faut pourvoir à la défense d'un sanctuaire. C'est ainsi que pour mieux établir l'authenticité du Saint-Sépulcre il entreprenait naguère de le déloger de la basilique où l'enferma Constantin et de le renvoyer à quelques centaines de mètres de là, hors des

(1) Quelques lettres seulement. Les versets indiqués plus haut ne sont pas non plus tous complets.

remparts, dans le rocher d'où l'empereur l'aurait fait exciser : opération étrange et propre à exciter pas mal d'effroi en beaucoup d'âmes. D'autant que les preuves alléguées pour ce transfert sont des plus faibles : une interprétation très discutable de quelques expressions empruntées par saint Cyrille au Cant. des cantiques pour décrire la sépulture du Sauveur (*Wissenschaftliche Beilage zur « Germania »* du 7 avr. 1898, p. 211 s.). Ce qui est très piquant c'est d'observer que le témoignage d'Anne Catherine Emmerich est ici encore une source — la plus capitale peut-être — de conviction pour le R. Père. En effet à la suite de son article le Dr Grotemeyer-Surenburg ayant consacré une longue étude dans le même périodique (nos des 29 sept. et 6 oct.) à démontrer la *parfaite concordance* de Cath. Emmerich et de saint Cyrille en cette question, le R. P. a saisi l'occasion d'affirmer qu'il trouvait là un nouvel appui pour sa thèse. Cette occasion s'est offerte en rendant compte de l'ouvrage de M. Mommert sur le Saint-Sépulcre, dans la *Zeitsch. f. kat. Theol.*, 1899, p. 514. Et c'est grand bonheur en vérité que M. Mommert n'ait pas été informé plus tôt de la théorie très hasardée du savant jésuite, car celui-ci eût partagé sans doute le sort de l'infortuné doyen Clos.

Dans *La Terre Sainte* (no du 1er mai et ss.) le Père Féderlin publie des « Notes sur quelques localités situées dans la vallée du Cédron ». La description topographique et archéologique, excellente, est complétée par des observations ethnographiques très précises. Dans la monographie consacrée aux *Saouaḫerè*, tribu semi-nomade fixée aux abords de *Beit Saḥour el-ʿAtiqa*, il faut relever ce détail, que la tribu est originaire du plateau méridional de la Moabitide, à l'orient de Kérak, et n'a immigré en cisjordane que depuis trois ou quatre siècles. Le P. Féderlin ajoute que c'est le cas « d'une bonne partie des habitants des villages qui avoisinent Jérusalem au nord et à l'est ». — Les ruines de *Deir Sennè* (comme on prononce dans la région) sont identifiées d'une façon très heureuse avec le « monastère de Juvénal » que décrivent les *Plérophories* de Jean de Maïoumas (éd. Nau § XVI). — Carte et nombreuses photographies.

PEFund Quart. Stat., juil. 1901. — M. le Dr Bliss annonce la création d'un petit musée palestinien à Jérusalem. Il l'a installé lui-même, grâce au concours éclairé de M. Ismaïl-Beq, directeur de l'Instruction publique, et il y a réuni les objets trouvés dans ses fouilles. La poterie forme une collection spécialement digne d'intérêt. — A. S. Macalister : *Description des tombes de l'ou. er-Rabâby* (fin); *chapelle taillée dans le roc à Beit Leyi; tombeau mégalithique près de Tell Sandahannah*, etc. — Clermont-Ganneau : *Notes archéol. et épigr. sur la Palestine* (suite). L'éminent prof. revient sur la carte de Mâdaba à propos des publications de Schulten et Kubitschek; il émet l'hypothèse que la carte a été exécutée à Mâdaba, ville voisine du Nébo, en souvenir de la vision de Moïse contemplant de cette montagne la Terre Promise dont l'accès lui était interdit. Il a trouvé aussi dans Makrisi, citant lui-même une vieille chronique, l'appellation *el-ḥaḍrat-el-muṭahharah* s'appliquant à un calife fatimite. On se souvient que cette expression était demeurée obscure dans l'inscription coufique du Saint-Sépulcre (*RB.* 1897, p. 647). M. Cl.-Ganneau fait justement ressortir l'intérêt nouveau que revêt dès lors ce précieux document, émané peut-être de Ḥâkem en personne. — Baldensperger : *La femme en Orient* (fin). Du Rév. Mac Coll un long et chaleureux plaidoyer en faveur du Calvaire et du Saint-Sépulcre traditionnels contre le calvaire *pittoresque* du Bézétha. A sa suite le Rév. Fr. Gell milite à son tour contre « le mythe » du trop pieux soldat Gordon, mais plus mollement, car c'est pour lui en substituer un plus fantaisiste encore : le tombeau du Christ doit être le tombeau dit des Rois, ou un monument analogue dans cette région! — Hanauer et Masterman :

ruines à *kh. Beit Sawir*. — Dans les *notices* des publications étrangères une place très bienveillante est faite à la *RB*.

The Biblical World, mai 1901. — Le prof. G. L. Robinson n'est pas heureux en matière de bibliographie. Énumérant les explorateurs d'*'Aïn-Kedeis*, il se croit en mesure d'affirmer que depuis 1881 personne n'a réussi à pénétrer jusqu'à la « fontaine sacrée » et il rend compte de sa visite le 13 avril 1900 (cf. *RB*. 1896, p. 440 ss. pour ne citer qu'une exploration postérieure à 1881). — Juin : E. Masterman : « nourriture et sa préparation dans la Palestine contemporaine ». — Ce que le prof. Th. Wright appelle « représentation symbolique de la reine du ciel » a tous les caractères des pastiches élaborés sans relâche dans les ateliers d' « antiques » à Jérusalem. Cette Astarté, trouvée, paraît-il, par S. Merrill au delà du Jourdain, est une statuette grimaçante dont M. W. explique avec une érudition fastueuse les attributs enfantins. Voici le mot de la fin : On lit sur le socle ΘΕΕΑΠΑΡΕΠΑΝΤΟΝ. Ce grec défectueux ayant été écrit « par des Hébreux » est une formule analogue aux hymnes assyriens en l'honneur d'Istar ; *lisez* : θεῖα παρε πάντων et *entendez* : divine génératrice de tout » — παρε = *parens*, hébr. פרה = φέρω = *porto*, etc... Dans cette voie l'archéologie de M. W. passera bientôt au rang d'un divertissement peu banal.

Réclamations. — Nous recevons du R. P. Zapletal la note suivante : « *Au sujet du totémisme et de la religion d'Israel.* — Dans le numéro de juillet de la *R. B.* (p. 482-484) un recenseur anonyme a rendu compte de mon livre « Der Totemismus und die Religion Israels. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes ». Le recenseur m'a fait bien des éloges : je l'en remercie. Il dit que j'ai choisi un sujet qui ne manque pas d'actualité, que j'ai réduit avec bonheur les arguments en faveur du totémisme israélite à sept, et trouve que je reproduis fidèlement, discute et réfute les raisons des auteurs qui sont plus ou moins favorables à ce totémisme. Je suis aussi très flatté, je l'avoue, des lignes suivantes : « La bibliographie est diligente, la philologie sûre, l'exégèse soignée; l'auteur, très bien informé, n'a laissé passer aucun argument de détail sans lui opposer une réponse. L'ensemble est très solidement charpenté, fortement conçu et personnel. » Enfin, on m'accorde une connaissance expérimentale de l'Orient et l'on conclut : « Pour tout dire, c'est un beau livre et un bon exemple ».

Je remercie.

Mais entre deux rives fleuries, très souriantes pour moi, au cours des éloges qu'on m'adresse, je deviens, à l'improviste, la cible de remarques que je ne puis trouver exactes et qui, manquant de justesse ou de justice, m'atteignent moins, à coup sûr, qu'elles ne me surprennent.

1) L'anonyme paraît vouloir diminuer l'importance, c'est-à-dire l'utilité de mon étude. — Je crois, au contraire, que des ouvrages récemment parus sur l'exégèse et sur l'histoire de la religion, et les noms mêmes des sociologues que j'ai mentionnés dans mon livre, montrent suffisamment qu'il était aussi urgent qu'important de traiter le sujet. Si j'osais invoquer une autorité que mon censeur doit trouver incontestable, je le renverrais à la *R. B.* (année 1900, p. 460) où le R. P. Lagrange a bien compris la nécessité de toucher au totémisme des Hébreux (voir aussi *ibid.*, p. 646).

2) On pense qu'il ne « faudrait pas non plus qu'on envisageât le système anglais comme une machine de guerre contre la religion d'Israël. W. R. Smith a seulement allégué que les Israélites appartenaient à une race dont les principales institutions religieuses s'expliquent par un totémisme primordial. Il le déclare expressément : étant

donné le stage atteint par les plus grossiers des peuples sémitiques quand ils nous sont connus pour la première fois, il serait absurde de s'attendre à trouver des exemples du totémisme pur et simple (Rel. of the Sem, p. 444) ». — Si je me fie aux paroles du rapporteur anonyme, savoir que j'ai toujours fidèlement cité mes adversaires, il n'était pas nécessaire de m'appliquer cette remarque. J'ai lu W. R. Smith.

3) L'anonyme aurait désiré me voir signaler « l'élévation religieuse » des partisans du totémisme et surtout de Jevons, qui veut donner pour fondement au sentiment religieux l'affection et la confiance, non une crainte stupide. — Je réponds que je n'avais pas à parler des bonnes intentions de tant d'auteurs cités dans mon livre : je m'en suis dispensé, à bon droit, je pense, puisque dans la préface, p. VIII, je leur prête la meilleure intention en les rangeant parmi ceux qui, entraînés par l'ardeur scientifique (*wissenschaftlicher Eifer*), sont allés un peu trop loin, et que l'avenir, pour cette raison, jugera avec *Nachsicht und Milde*. Non, vraiment, je n'ai pas la mine d'un inquisiteur.

4) Je n'ai nié nulle part que les Hébreux aient porté des noms d'animaux; or l'anonyme écrit : « un ou deux de plus ou de moins ne change rien à l'affaire ». — Si l'anonyme avait lu soigneusement les pages 31-48, il aurait bien vu qu'il ne s'agit pas seulement d'un ou de deux noms de plus. Il importe à toute la question, surtout lorsqu'on vise à écrire une monographie complète, de voir si les noms d'animaux portés par les individus et les familles sont nombreux ou non.

5) Je n'ai pas attribué le totémisme aux Cananéens, pour avoir dit que beaucoup de noms d'animaux donnés aux lieux datent pour la plupart des Cananéens : cela est clair. Ma thèse était : « le totémisme et la religion d'Israël », et non le totémisme des Cananéens.

6) Si j'ai mentionné les différentes explications des noms propres avec *ab*, *ah* etc., y compris celle de Frd. Delitzsch, je l'ai fait parce que le nom de ce savant est bien connu; la *R. B.* d'ailleurs en parle souvent et avec beaucoup d'éloges. Je crois aussi qu'au cours de l'histoire une seule et même institution peut avoir été comprise différemment par le même peuple qu'elle a régi. A l'endroit cité de mon livre, il s'agit de savoir si les sémites admettaient une parenté naturelle (eine natürliche Verwandtschaft) de l'homme avec les dieux. Je l'ai nié. Ma thèse n'est pas renversée même si *ab*, *ah* etc., dans les noms composés sont synonymes de Dieu : et je n'ai pas prétendu que *ab*, *ah* etc., dans les noms composés ne soient jamais synonymes de Dieu.

7) L'exemple des B. Harith qui ensevelissaient des gazelles mortes et pleuraient sur elles pendant sept jours peut recevoir, sans doute, une autre interprétation que la mienne. J'ai rapporté l'opinion de Nöldeke, que c'était peut-être une invention satirique, précisément parce que cet auteur célèbre est un des plus pénétrants connaisseurs de la vie arabe préislamique. J'ai corroboré son opinion par des passages parallèles tirés du Talmud. J'ai noté aussi moi-même, que le clan des B. Harith n'était pas un clan-gazelle (p. 127). Donc, quand l'anonyme écrit : « au contraire, il est *ad rem* de noter que le clan n'était pas un clan-gazelle », son observation est au moins superflue et telle quelle, déplacée, puisqu'elle pourrait faire croire aux lecteurs qui n'ont pas mon livre sous les yeux que je n'y ai pas pensé.

8) Convenait-il de me reprocher de ne pas avoir assez bien expliqué le terme « survivances »? — Mon livre n'est pas écrit pour des commençants; quiconque en lira une seule page, se le persuadera aisément. J'ai évité d'expliquer des choses qui sont connues des spécialistes, auxquels le livre est destiné.

9) Le critique me reproche d'avoir laissé dans l'indécision l'existence d'une déesse Achéra. — A mon avis, il est beaucoup mieux de ne pas décider de choses qui peuvent, par un seul coup de pioche en terre orientale, recevoir de nouvelles lumières.

En tout cas, l'anonyme a pu se faire sa propre conviction, s'il y tient tellement, en lisant et discutant les, arguments allégués par moi à l.

10) « Que le soleil soit un nom commun de divinité féminine chez les Arabes du Sud, ce n'est point une opinion de Winckler, c'est un fait reconnu ». — Voilà une critique qui provient de ce que le rapporteur n'a pas lu mon livre assez attentivement. Je n'affirme pas à la p. 49, citée par le rapporteur, que cette opinion est de Winckler, mais une opinion autre; et je dis que, dans l'arabe du sud, שמש est, avec le temps, devenu un appellatif de la même signification que le mot assyrien *ištar* = déesse. Et c'est cette opinion qui est propre à Winckler; elle n'est pas encore « un fait reconnu », car Winckler a été vivement attaqué par Fr. Praetorius (Z D M G 1900, p. 6).

11) L'auteur anonyme s'exclame ironiquement : « les bétyles viennent de Béthel!... » — Oui, certes, les bétyles viennent de Béthel et non *vice versa*. Si le nom béthel est transcrit avec un B majuscule, c'est, à l'évidence, une faute d'impression qui ne peut tromper un hébraïsant. Qui ne sait combien il est difficile d'éviter, dans un pareil livre, toute erreur typographique?

12) Pour les « fils de Dieu » je maintiens mon explication; je n'admettrai pas de polythéisme biblique, tant qu'on ne l'aura pas prouvé (1). Quant à voir des anges dans Gen. 6, 1-4, c'est une plaisante hallucination.

13) Je me réjouis de voir mon censeur avouer lui-même que les anthropologistes anglais ont « trop fortement » insisté sur la division de la religion et de la magie chez les peuples non civilisés. Cela confirme, ou mieux, cela reproduit mon opinion exprimée à la p. 94.

14) J'aurais été très heureux de citer à la p. 78 la *Revue biblique* comme ayant déjà mentionné le texte hiéroglyphique que j'allègue... Le mien est extrait immédiatement du volume cité : G. Maspero. Les momies royales de Déir-el-Bahari (Mémoires de la mission archéologique française au Caire, Paris, 1887, p. 594 s.). Je me sers de cette collection pour la lecture de textes coptes et hiéroglyphiques.

15) On me reproche aussi de n'avoir qu'à peine touché (p. 90) aux « piacula », au lieu de les étudier. — J'ai pensé que l'ensemble me dispensait d'une étude plus complète. J'ai la satisfaction de constater que je ne les ai pas oubliés complètement, parmi tant de détails dont il me fallait me soucier. »

Fribourg (Suisse).

Vinc. ZAPLETAL, O. P.

Autre réclamation, de Monsieur le Professeur Ceulemans, de Malines.

« Dans la *Revue Biblique* du 1er juillet 1901 le P. Calmes a fait une recension de mes commentaires sur les Évangiles. A côté de certains éloges, dont je remercie le rapporteur, cette recension renferme des critiques qui sont de nature à donner une opinion erronée de mon enseignement et de mes publications. C'est ce qui me détermine à vous prier d'insérer cette réponse dans la *Revue*. Je me bornerai à deux remarques principales :

1° Le P. Calmes écrit : « Nous regrettons très vivement que l'auteur laisse subsister l'éternelle équivoque du mot *authenticité*... Pourquoi semble-t-on éviter à dessein de l'expliquer? Serait-ce parce que cette explication aurait pour conséquence de ruiner par la base un certain nombre d'arguments, qui sont d'un usage courant dans les manuels? »

(1) Le recenseur non plus (N. D. L. R.).

Non, je n'évite pas à dessein de l'expliquer. Mes élèves savent par l'introduction générale aux Saints Livres qu' « un écrit est appelé authentique, s'il est de l'auteur et du temps auxquels on l'attribue communément ». De plus, je leur rappelle très clairement cette notion dans chacune de mes introductions spéciales aux Évangiles, à la première ligne du paragraphe *Authenticité*. « Authentia. S. Matthæum esse auctorem primi Evangelii... Authentia hujus (secundi) Evangelii multis argumentis probari potest (je cite aussitôt les anciens Pères qui attribuent le second Évangile à Marc, disciple de Pierre)... Authentia. S. Lucam auctorem esse tertii Evangelii... Authentia. S. Joannem Apostolum revera esse auctorem libri, etc. » Dans mes introductions je distingue toujours l'authenticité d'un livre d'avec son inspiration divine et sa canonicité, et je répète cette distinction en maints endroits de mes commentaires. Seulement deux fois, en me conformant à une manière de parler assez reçue, j'ai employé le mot « authentique » dans le sens de « divinement inspiré et canonique », à propos des péricopes Marc XVI, 9-20 et Luc. XXII, 43-44. Mais ici l'acception du mot est claire, car j'ajoute aussitôt les paroles du Concile de Trente « pro sacris et canonicis ». Jamais, je pense, mes arguments ne reposent sur une équivoque.

2° Le P. Calmes écrit encore : « A propos de l'authenticité du quatrième Évangile, M. C. cite avec raison plusieurs passages de saint Justin, notamment celui de la 1re apologie n. 61 : *Dixit enim Christus : nisi regenerati fueritis, non intrabitis in regnum cœlorum. Fieri enim non posse, ut semel nati in uteros matrum ingrediantur, omnibus perspicuum est*, qui est évidemment parallèle de Jo. III, 4-5, et il conclut : Ex his locis... liquet sanctum Justinum Evangelium nostrum cognovisse *et illud Joanni Apostolo tribuisse*. Rien, dans les passages cités, ne justifie la seconde partie de cette conclusion, à moins d'admettre, comme paraît l'insinuer l'auteur, qu'aux yeux de saint Justin, l'autorité divine d'un livre se confond avec son origine proprement apostolique, ce qui serait à démontrer et ce qui, en tout cas, crée de sérieux inconvénients. A vrai dire, le témoignage de l'illustre apologiste n'est valable que pour ce qui concerne la date de la composition du livre et sa canonicité. »

A mon avis, le P. Calmes a tort d'abandonner la preuve fournie par les écrits de saint Justin en faveur de l'*origine apostolique* du quatrième Évangile. En tout cas, je désire mettre sous les yeux des lecteurs tout mon raisonnement : « S. Justinus, circa annum 133 Ephesi ad christianismum conversus, scribit Dial. cum Tryph. n. 105 (ed. Migne) : *Unigenitum enim illum Patri universorum esse, proprie Verbum et virtutem ex eo genitum, atque postea hominem natum ex Virgine, ut ex commentariis didicimus, jam antea demonstravi*. Idem in Apol. I, 61 (suit le passage cité plus haut). Rursus in dial. cum Tryph. n. 100 : *Et cum cum Filium Dei in commentariis apostolorum scriptum legamus, et Filium dicimus illum et esse intelligimus;* et ibid. n. 139 : *credentes in Christum, et cognoscentes*, etc. Ex his locis, quibus facile alii addi possent, liquet S. Justinum Evangelium nostrum cognovisse (cf. Joan. I, 1, 18; III, 3; VI, 69) et illud Joanni Apostolo tribuisse. Nam per Commentaria ἀπομνημονεύματα Apostolorum et discipulorum, Evangelia nostra designat (Dial. cum Tryph. 103; Apol. I, 66), eaque locutione evidenter testatur *plures Apostolos* Evangelium scripsisse. In tota autem antiquitate solum Apostoli Matthæus et Joannes tanquam scriptores genuini Evangelii agnoscuntur; ergo et Justinus Joannem Apostolum ut auctorem Evangelii agnoscit, et textus allatos ex Evangelio Joannis Apostoli desumpsit. » J'ai apporté en outre un second argument, qui corrobore le premier : « Idipsum etiam alio modo probatur. Hodiedum enim fere omnes consentiunt Apocalypsim et Evangelium secundum Joannem esse ejusdem auctoris. Jamvero S. Justinus expressis verbis Apocalypsim Joanni Apostolo tribuit, Dial. cum Tryph. 81 : *Vir apud nos nomine Joannes, unus ex Christi*

Apostolis, in revelatione ipsi facta, mille annos Jerosolymis traducturos prædixit eos, qui Christo nostro crediderint. » Enfin, je n'insinue en aucune façon que l'autorité divine d'un livre se confond, soit à mes yeux, soit aux yeux de saint Justin, avec son origine proprement apostolique. Mais, après avoir cité S. Irénée et plusieurs autres Pères, je résume ainsi leurs témoignages : « Hi omnes Evangelium nostrum Joanni tribuunt, sæpe *disertis verbis eum Joannem Apostolum nominant*, et simul ad ecclesiarum traditionem appellant. Frequenter quoque iidem Patres Evangelium Joannis divinam scripturam vocant et cum reliquis libris sacris communerant. »

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1901

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. NOTES SUR L'HISTOIRE DE LA RESTAURATION JUIVE APRÈS L'EXIL DE BABYLONE. — **M. A. Van Hoonacker**. 5

II. ÉTUDES SUR LES RELIGIONS SÉMITIQUES. I. LES SÉMITES. — **R. P. Lagrange**. 27

III. MÈTRES ET STROPHES DANS LES FRAGMENTS HÉBREUX DU MANUSCRIT A DE L'ECCLÉSIASTIQUE. — **M. Hubert Grimme**. . . 55

IV. MÉLANGES. — 1° Choses d'Élam, d'après la publication des textes de Suse, par le R. P. Scheil, **R. P. Lagrange**. — 2° Le Tombeau des Prophètes, **R. P. Vincent**. — 3° Notes épigraphiques et archéologiques, d'après **M. Clermont-Ganneau**. 66

V. CHRONIQUE. — Le pseudo-pèlerin Virgile, **M. Ch. Kohler**. — Un nouveau milliaire. L'Église Sainte-Marie latine la petite. Les fouilles anglaises, **Fr. H. V.** — Dernières nouvelles de Jérusalem, **Fr. M.-J. L.** 93

VI. RECENSIONS. — A. Harnack, *Das Wesen des Christenthums* (**R. P. Lagrange**). — Dr Künstle, *Eine Bibliothek der Symbole* (**Mgr Batiffol**). — Percy Gardner, *Exploratio evangelica* (**R. P. Lagrange**). — A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat* (**Fr. P. M.**). — Dr R. Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel* (**R. P. Vincent**). — D. Karl Marti, *Das Buch Jesaya* (**M. P. Camuset**). 110

VII. BULLETIN. Travaux français, allemands, anglais. — Palestine. 138

N° 2. — Avril.

I. IL CANONE BIBLICO DELLA CHIESA COPTA. — **M. I. Guidi**. . . . 161

II. NOTES SUR L'HISTOIRE DE LA RESTAURATION JUIVE APRÈS L'EXIL DE BABYLONE. — **M. A. Van Hoonacker**. 175

III. ÉTUDES SUR LE MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT. — **M. Hackspill**. . . 200

IV. MÉLANGES. — 1° Les canons d'Hippolyte d'après des travaux récents, **Mgr Batiffol**. — 2° Mètres et strophes dans les fragments hébreux du

Pages.

manuscrit A de l'Ecclésiastique, **M. Hubert Grimme**. — 3° La doctrine de l'Église russe et le canon de l'Ancien Testament, **M. Alexander Dombrovski**. 252

V. CHRONIQUE. — Monuments en pierres brutes dans la Palestine occidentale, **Fr. Hugues Vincent**. 278

VI. RECENSIONS. — Hugo Winckler, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen* (**R. P. Lagrange**). — Dr H. Lisco, *Vincula sanctorum* (**Fr. P. M.**). — G.-B. Stevens, *The theology of the New Testament* (**R. P. Th. Calmes**). 299

VII. BULLETIN. Travaux français, allemands, anglais, italiens, néerlandais. — Palestine. 311

N° 3. — Juillet.

I. L'ÉGLISE NAISSANTE. HERMAS ET LE PROBLÈME MORAL AU SECOND SIÈCLE. — **Mgr Batiffol**. 337

II. LES CHANTS LYRIQUES DES PROPHÈTES. STROPHES ET CHŒURS. — **R. P. Condamin**. 352

III. ÉTUDES SUR LE MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT. — **M. Hackspill**. . . . 377

IV. MÉLANGES. — 1° Trattato di S. Girolamo sulla visione d'Isaia, **G. Mercati**. — 2° Les Prêtres babyloniens, d'après une publication récente, **R. P. Lagrange**. — 3° L'Ancien Testament d'Origène, **R. P. Van Kasteren**. — 4° Mètres et strophes dans les fragments hébreux du manuscrit A de l'Ecclésiastique, **M. Hubert Grimme**. 385

V. CHRONIQUE. — Une mosaïque byzantine à Jérusalem. — Une mosaïque avec inscription à Beit Sourick. — Hypogée antique à Jérusalem, **R. P. Vincent**. 436

IV. RECENSIONS. — J. Kreyenbuhl, *Das Evangelium der Wahrheit*. — F.-C. Ceulemans, *Commentarius : — I. in Evangelium secundum Matthæum. — II. in Evang. sec. Marcum et in Evang. sec. Lucam. — III. in Evang. sec. Joannem* (**R. P. Th. Calmes**). — *Œuvres complètes de Fl. Josèphe*, trad. en français sous la direction de *Th. Reinach* : T. Ier, *antiquités judaïques, livre I-V*, traduction de J. Weill. — Dr Ph. Kohout, *Flavius Josephus, Judischer Krieg* (**R. P. Vincent**). — H. Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle* (**A. Quesnot**). 453

VII. BULLETIN. Travaux français, anglais, allemands, néerlandais. — Palestine. 467

N° 4. — Octobre.

I. LE NOM DIVIN EST-IL INTENSIF EN HÉBREU ? — **R. P. Prat**. . . 497

II. ÉTUDE SUR LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — **R. P. Th. Calmes**. 512

III. L'INSCRIPTION DE MÉSA. — **R. P. Lagrange**. 522

IV. ÉTUDES SUR LES RELIGIONS SÉMITIQUES. III. LES DÉESSES : ACHÉRA ET ASTARTÉ. — **R. P. Lagrange**. 546

Pages.

V. MÉLANGES. — 1° Empreintes achéménides, **R. P. Scheil.** — 2° Notes d'épigraphie palestinienne, **RR. PP. Jaussen et Vincent.** — 3° Per la storia esterna dei codici marchaliano e claromontano, **G. Mercati.** — 4° Notes archéologiques recueillies dans le district de Botrys-Batroun (Mont Liban), **R. P. Chebli** 567

VI. CHRONIQUE. — Coutumes arabes aux environs de Mâdaba, **R. P. Jaussen** 592

VII. RECENSIONS. — F. de Hummelauer, *Commentarius in Deuteronomium.* — **H. Gunkel,** *Genesis übersetzt und erklärt* (**R. P. Lagrange**). — Dr E. Klostermann, *Origenes Werke.* — Dr J. Flemming et Dr L. Radermacher, *Das Buch Enoch.* — Dr W. H. Van de Sande Bakhuyzen, *Der Dialog des Adamantius* (**R. P. Th. Calmes**). — H. Guthe, *The Books of Ezra and Nehemiah* (**R. P. Vincent**). — Th. K. Cheyne, *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil.* — E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum* (**L. Hackspill**). 609

VIII. BULLETIN. — Travaux français, espagnols, italiens, allemands, anglais. — Palestine 631

Le Gérant : V. Lecoffre.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6824